

Bibliothèque
des
HISTOIRES

Empereur et prêtre

Étude
sur le « **césaropapisme** »
byzantin

par

GILBERT DAGRON

nrf

Éditions Gallimard

GILBERT DAGRON

EMPEREUR ET PRÊTRE

ÉTUDE SUR
LE « CÉSAROPAPISME »
BYZANTIN

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre*

nrf



GALLIMARD

12 AUG 1999

EMPEREUR
ET PRÊTRE

949.5

DAG

LE CÉSARISME
BYZANTIN

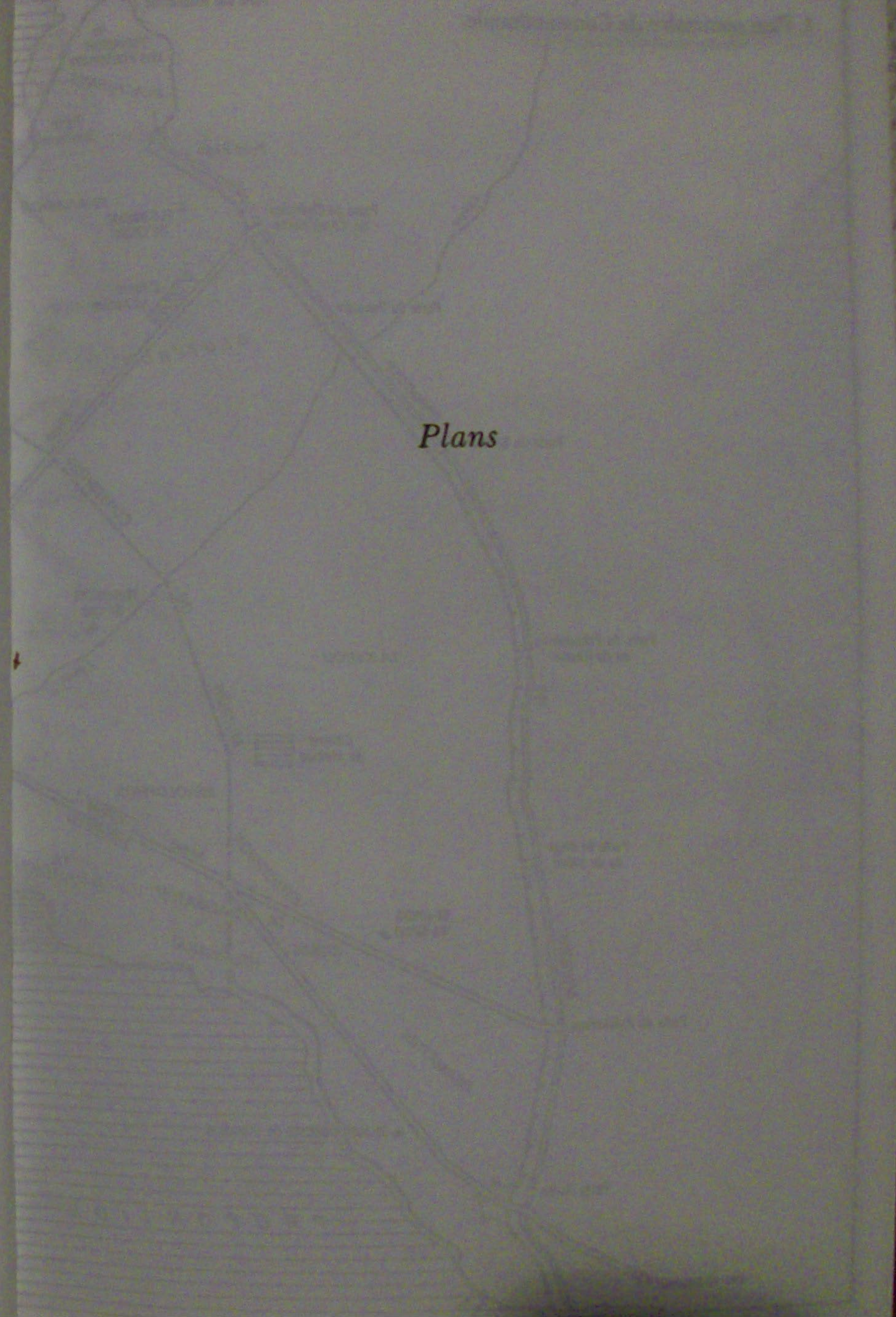
Quatrième édition revue et corrigée
de l'édition de 1964

145 4894



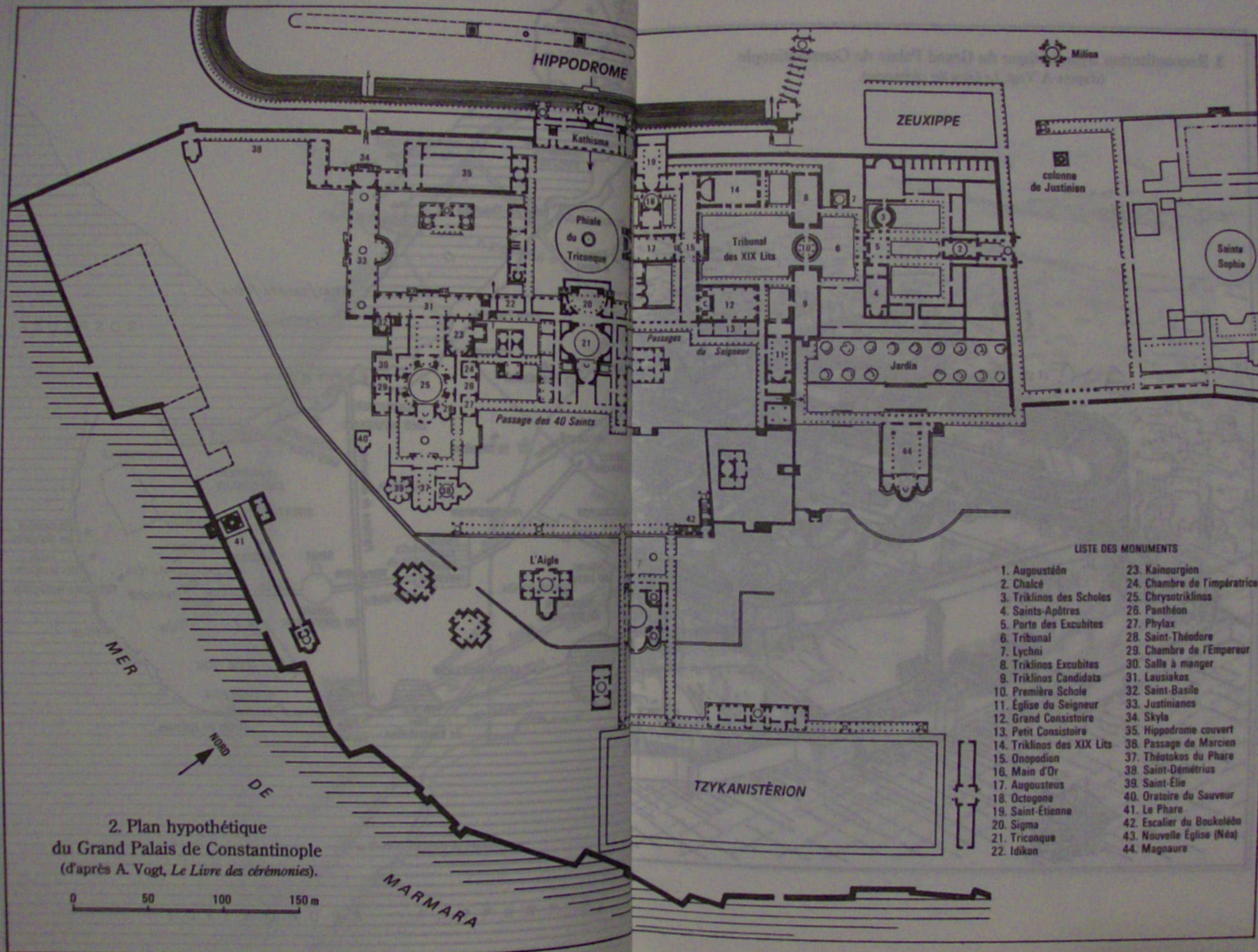
© Éditions Gallimard, 1996.

Plans



1. Plan sommaire de Constantinople.



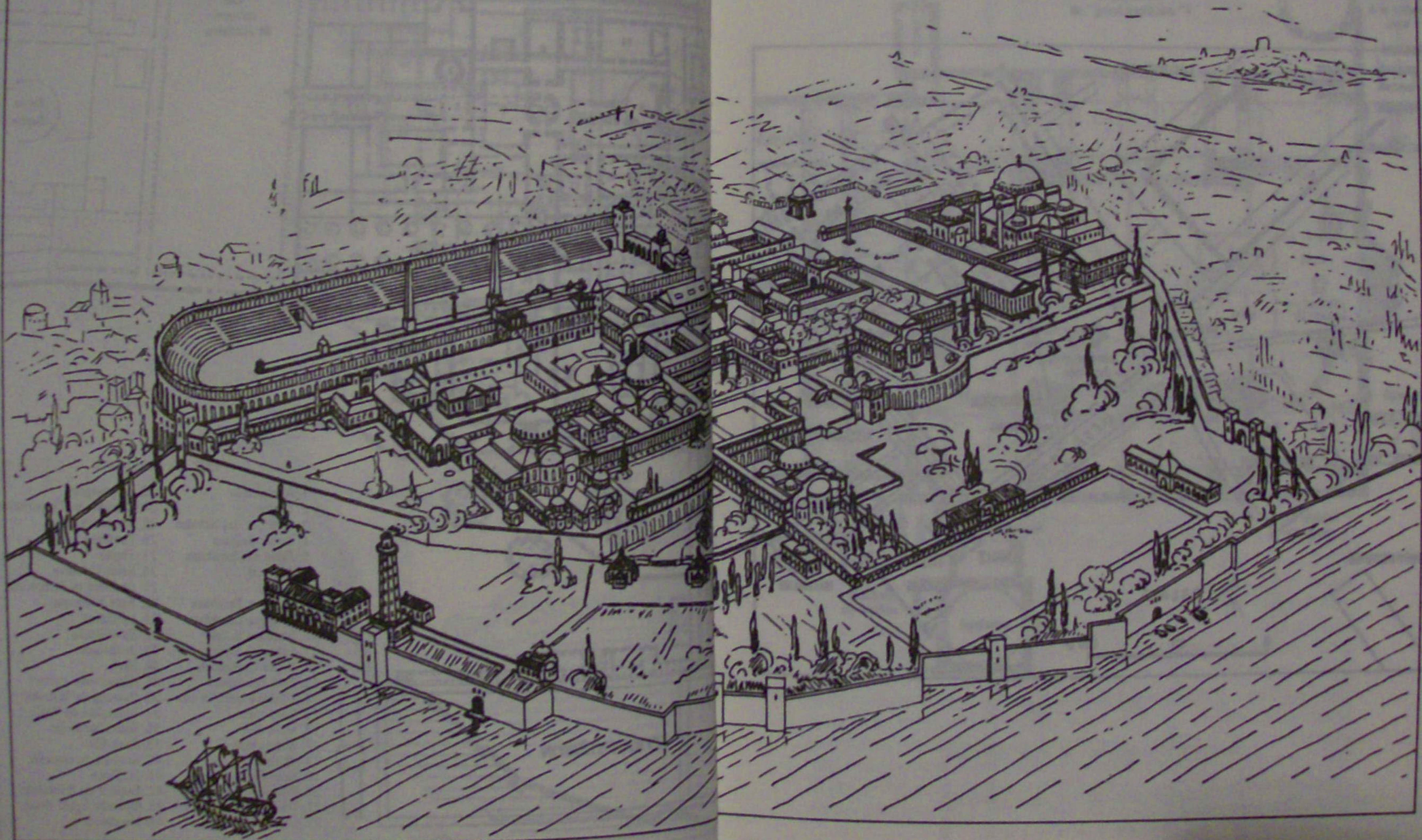


2. Plan hypothétique
du Grand Palais de Constantinople
(d'après A. Vogt, *Le Livre des cérémonies*).

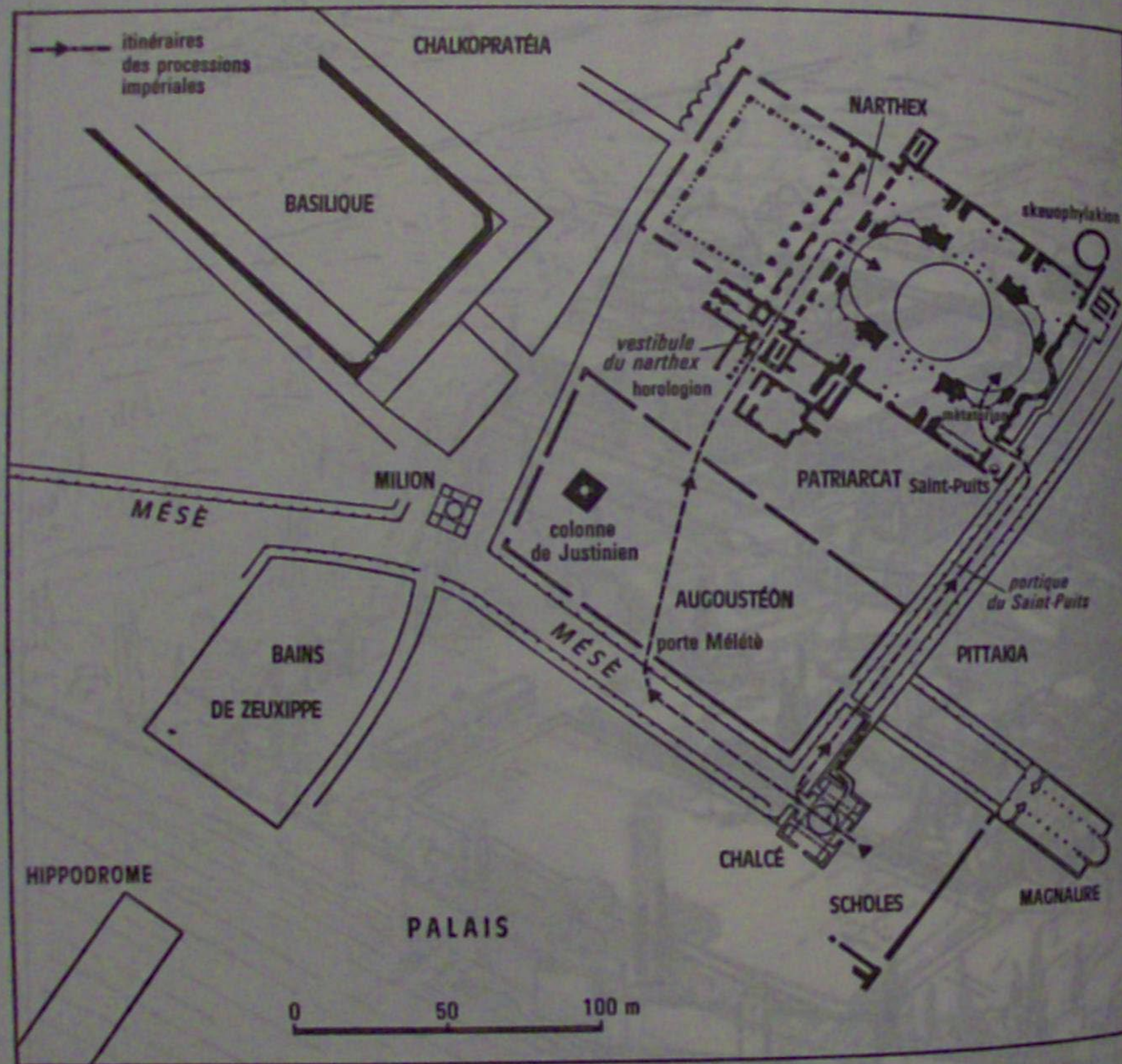
LISTE DES MONUMENTS

- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| 1. Augoustéon | 23. Kainourgion |
| 2. Chalcé | 24. Chambre de l'impératrice |
| 3. Triklinos des Scholes | 25. Chrysotriklinos |
| 4. Saints-Apôtres | 26. Panthéon |
| 5. Porte des Excubites | 27. Phylax |
| 6. Tribunal | 28. Saint-Théodore |
| 7. Lychni | 29. Chambre de l'Empereur |
| 8. Triklinos Excubites | 30. Salle à manger |
| 9. Triklinos Candidats | 31. Lausiakos |
| 10. Première Schole | 32. Saint-Basile |
| 11. Église du Seigneur | 33. Justinianos |
| 12. Grand Consistoire | 34. Skyla |
| 13. Petit Consistoire | 35. Hippodrome couvert |
| 14. Triklinos des XIX Lits | 36. Passage de Marcien |
| 15. Onopodien | 37. Théotokos du Phare |
| 16. Main d'Or | 38. Saint-Démétrius |
| 17. Augousteus | 39. Saint-Élie |
| 18. Octogone | 40. Oratoire du Sauveur |
| 19. Saint-Étienne | 41. Le Phare |
| 20. Sigma | 42. Escalier du Boukoléon |
| 21. Triconque | 43. Nouvelle Église (Néa) |
| 22. Idikon | 44. Magnaure |

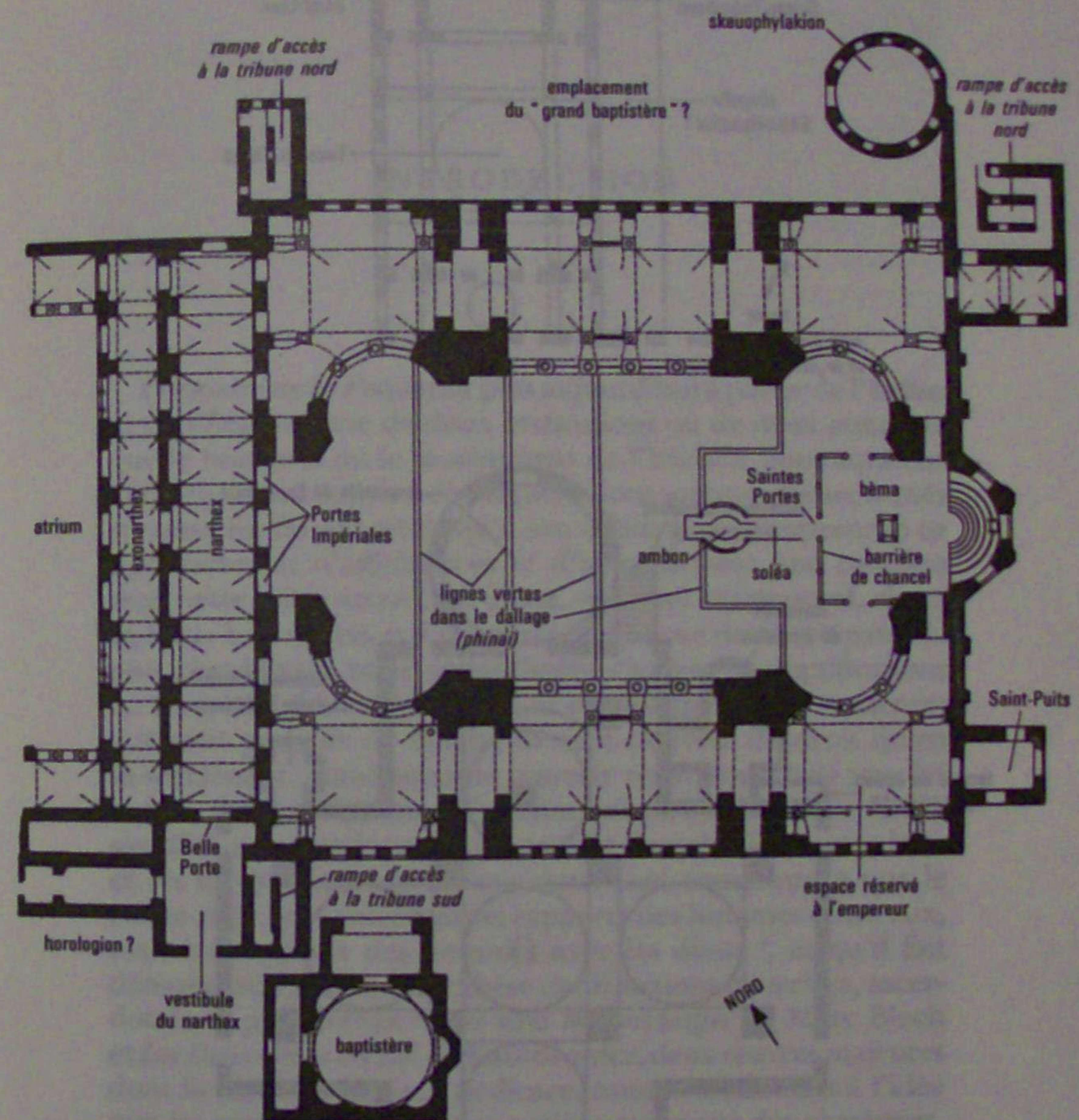
3. Reconstitution hypothétique du Grand Palais de Constantinople
(d'après A. Vogt, *Le Livre des cérémonies*).



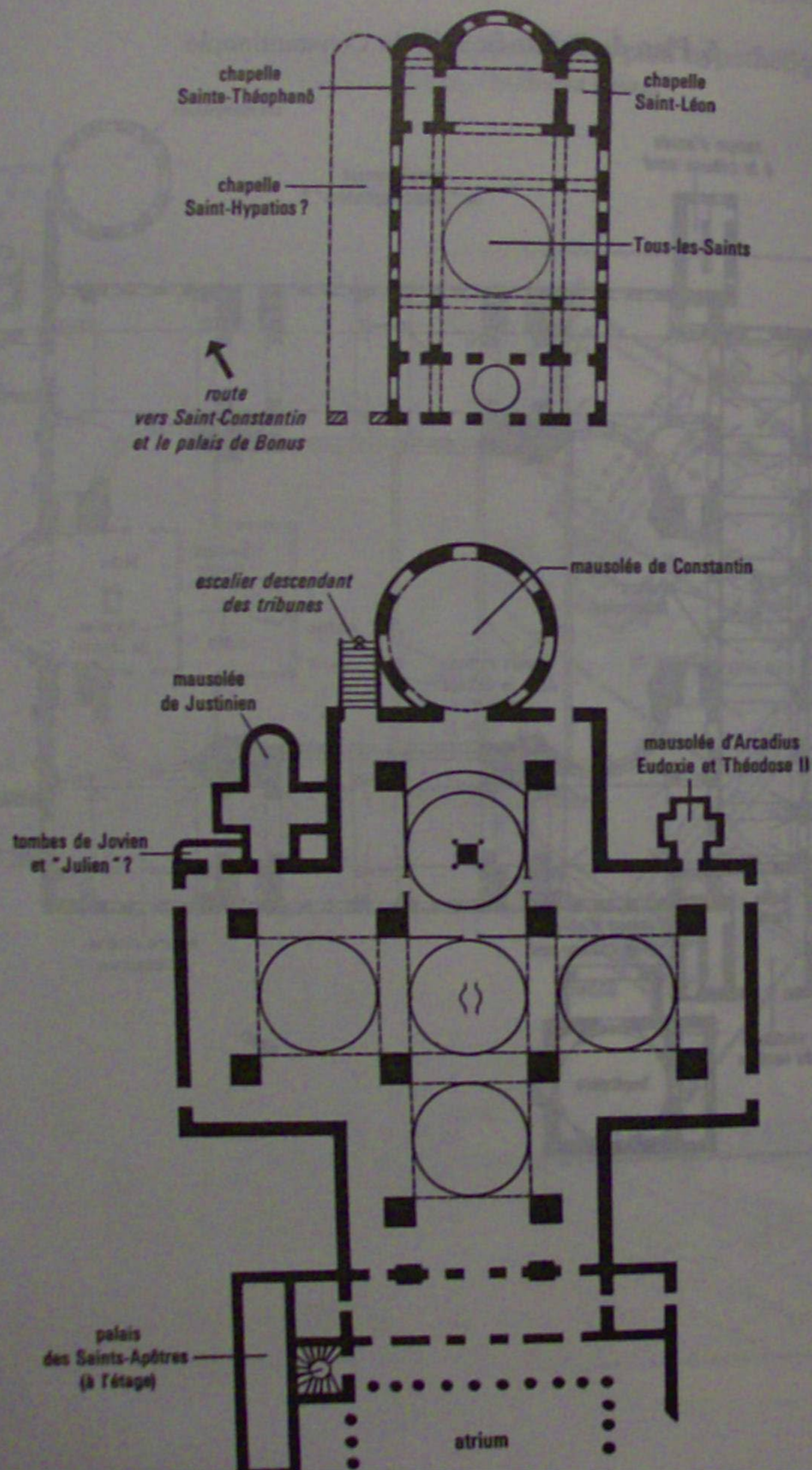
4. Les itinéraires du Palais à Sainte-Sophie, plan hypothétique
(d'après C. Mango, *The Brazen House*).



5. Plan de Sainte-Sophie de Constantinople.



6. Reconstitution hypothétique de l'ensemble architectural des Saints-Apôtres et de l'église de Tous-les-Saints à l'époque de Constantin Porphyrogénète.



INTRODUCTION

Personne ne se risquerait plus aujourd'hui à parler de l'Église et de l'État comme de deux institutions ou de deux concepts que le bon sens ou le mouvement de l'histoire nous auraient définitivement appris à distinguer. Nous sommes mieux armés en cette fin du ^{xx}e siècle qu'à son début pour comprendre ce que cacherait d'adhérences et d'interférences une coupure trop nette entre sacré et profane, spirituel et temporel, clercs et laïcs. Les rituels et l'imagerie politiques de notre passé le plus républicain nous apparaissent chargés de significations ou de nostalgies religieuses. Les ethnologues nous montrent que tout pouvoir de fait ne devient pouvoir de droit qu'en se sacralisant, notamment le pouvoir royal, source de tous les autres, dont chaque manifestation est une théophanie. De la sacralité au sacerdoce, le pas est vite franchi. Le vocabulaire et les mythes indo-européens nous font comprendre que le roi ne régit pas seulement les rapports des hommes entre eux, mais les rapports des hommes avec les dieux ¹, et qu'il fait dans son être même la synthèse des fonctions guerrière, sacerdotale et productrice ². *Les Rois thaumaturges* de Marc Bloch et *Les Deux Corps du Roi* de Kantorowicz, deux œuvres majeures dont la mention ici vaut dédicace, nous ont habitués à l'idée que les souverains chrétiens avaient eux aussi des charismes, et qu'on ne saurait les ranger sans hésitation du côté des laïcs.

L'État est sacré, l'Église est pouvoir. Si leur séparation constitue un indéniable progrès et mérite d'être préservée comme un principe moral et surtout un gage de liberté, elle n'est pas une donnée naturelle, mais plutôt un legs historique, donc hasardeux. Nombreuses sont les sociétés humaines où

l'on n'en trouve pas l'amorce en raison, non d'une supposée psychologie des peuples – qui continue parfois d'habiter notre subconscient –, mais de circonstances. L'Antiquité avait ses prêtres, mais il n'y eut pas d'Église païenne en marge ou au sein de l'État ; dans le cas du judaïsme et de l'islam, deux religions du Livre qui ne diffèrent pas fondamentalement du christianisme par leur message, le synchronisme fut si parfait entre la révélation religieuse et l'organisation politique que la distinction entre Église et État n'a guère de sens. Dans les sociétés utopiques ou réputées idéales, cette même dualité est toujours niée ou abolie : tout intégrisme vise à établir une Église-État et toute idéologie totalitaire un État-Église. Pour le christianisme aussi, il faut d'abord évaluer le poids de l'histoire. Lorsqu'il énonça la sentence célèbre : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matthieu*, xxii, 21), le Christ était dans la situation historique passablement contradictoire d'un juif contraint de vivre son monothéisme dans un Empire polythéiste. Plus tard, c'est l'éclatement géographique du pouvoir romain qui favorisa l'éclosion d'une « théorie des deux pouvoirs », l'un temporel établi à Constantinople, l'autre spirituel demeuré à Rome ; mais il suffit qu'une Église orientale s'organise autour de l'empereur et de son patriarche, ou que l'Empire ressuscite en Occident avec les Carolingiens et les Ottoniens, pour que le schéma se brouille et que cette théorie des deux pouvoirs se trouve confrontée à une autre théorie ou, pour mieux dire, à un autre modèle, celui d'une royauté terrestre conçue à l'image de la royauté divine, incarnée dans un souverain que Dieu a délégué directement au gouvernement et au salut des hommes, et qu'il a légitimé par l'onction. À la distinction des pouvoirs résiste ce qui n'est pas vraiment un intégrisme, mais une nostalgie d'unité.

Cet empereur, ce roi (rappelons que *basileus* peut se traduire par l'un ou l'autre mot) est-il à sa manière un prêtre ? La question n'est généralement posée qu'au terme d'une analyse systématique des interventions légitimes ou abusives du pouvoir temporel dans l'Église, la revendication de prêtrise représentant le degré extrême et scandaleux d'un autocratisme délirant. Il nous a semblé, au contraire, qu'il fallait commencer par ce problème et autant que possible s'y limiter. Il indique la voie la plus raide, mais aussi la plus directe et la

plus sûre, pour juger des liens entre le politique et le religieux. Au lieu de dresser un inventaire sans fin et sans fondement des droits de l'empereur en matière ecclésiastique, qui postule une distinction, on étudiera donc, à travers la documentation exceptionnellement riche fournie par Byzance, les multiples résonances du concept de roi-prêtre, qui postule une unité.

On n'en finirait pas de dénombrer les confusions, anachronismes ou erreurs auxquels conduisent le couple d'opposition Église-État et ses dérivés, lorsqu'on les applique imprudemment au Moyen Âge chrétien. Lorsqu'on spéculer sur un équilibre entre le spirituel et le temporel, on choisit la vue courte ou le trompe-l'œil ; on pense en termes d'institution et non de pouvoir ; on suppose une constitution implicite, un quasi-consensus sur les principes ; on admet des tensions et des transgressions, un décalage entre la théorie et la pratique, mais qui ne remettraient pas en cause un partage convenu des rôles. Ainsi peut-on apprécier la compétence d'un magistrat municipal ou d'un fonctionnaire impérial, qui disposent d'un pouvoir de représentation ou de délégation et ne sont eux-mêmes que des rouages ; mais le langage ne peut plus être le même lorsqu'on gravit les échelons de la hiérarchie jusqu'au sommet, jusqu'à l'empereur qui gouverne et au hiérarque qui « lie et délie ». À la notion d'institution se substitue alors celle de pouvoir, à une tactique de distinction fait place une stratégie de globalité. Le pouvoir, contrairement à l'institution, porte en lui-même sa justification ; il ne permet pas d'établir la traditionnelle différence entre la personne et la fonction, mais seulement d'entrevoir dans la même personne ce qu'on pourrait appeler, par référence au vocabulaire christologique, « deux natures » ou, par référence au vocabulaire politique de l'Angleterre de 1600, « deux corps ».

La vraie question est donc bien de savoir si l'empereur est ou non, à sa manière, un prêtre. Elle est inéluctable, mais, dans le contexte chrétien, toute réponse positive est entachée d'erreur doctrinale. On ne trouve le plus souvent que des allusions anecdotiques ou rhétoriques assorties d'un démenti : Constantin le Grand se disait « évêque du dehors », mais ce n'était qu'une manière de parler ; le bruit courait qu'Héraclius, victorieux de la Perse, était devenu prêtre³, mais la rumeur n'était pas fondée ; Léon III aurait déclaré : « Je suis empereur et prêtre », mais c'était un hérétique ; Léon VI

aurait eu rang de lecteur ou de diacre, mais ce sont des écrivains arabes qui le disent pour expliquer qu'on lui ait interdit un remariage. Le sacerdoce des rois semble être une évidence à laquelle on ne peut pas ne pas aboutir dès lors qu'on réfléchit sur les fondements d'une royauté universelle, mais qui ne peut être exprimée ouvertement sans se condamner elle-même, et qui doit être camouflée en comparaisons anodines. L'évidence comme le camouflage remontent sans doute à Constantin le Grand, c'est-à-dire à l'origine même d'un Empire qui s'identifie soudain avec la chrétienté présente et à venir, dont l'histoire se mesure désormais à l'étalon du temps chrétien, comme un compte à rebours rapprochant chaque jour un peu plus de l'aboutissement eschatologique, et où le souverain devient le pilote d'une économie de salut. À cet empereur appelé à convertir et à réaliser les prophéties, il fallait bien reconnaître la prêtrise particulière, hors du champ proprement liturgique, qui était celle du mystérieux Melchisédech de la Genèse, ou de Saül, David et Salomon, prédécesseurs des *basileis* à la tête d'un peuple élu.

C'est ici que tout se noue, moins dans la cohérence des idées que dans la superposition des modèles. Parmi ces derniers, l'historiographie a toujours privilégié, pour des raisons culturelles qui couvrent de solides partis pris, ceux qui venaient de l'Antiquité. Ainsi a-t-on, sur le problème qui nous occupe, trop exclusivement évoqué la sacralité des rois hellénistiques et accordé une importance exagérée au titre assez anodin de *pontifex maximus* porté par les empereurs païens, avec la conclusion simpliste que l'Empire de Constantin et de ses successeurs n'avait été qu'imparfaitement christianisé. En réalité, l'Ancien Testament pèse infiniment plus lourd que l'Antiquité : nous nous attacherons à le montrer en suggérant que le passage au christianisme a autant modifié les données de la politique que celles de la religion, de façon presque aussi visible mais un peu plus problématique. Ce poids est particulièrement sensible et déterminant en Orient, parce que c'est là que se trouve Jérusalem, là que vivent les communautés juives les mieux structurées et les plus entreprenantes, là qu'on peut le moins facilement oublier les racines judaïques des autres « religions du Livre », même si cet oubli est parfois recherché plus systématiquement qu'ailleurs, par exemple lors de la réaction « orthodoxe » contre un iconoclasme accusé de

judaïser. En bonne Histoire sainte, les empereurs de la Byzance chrétienne héritent des rois vétérotestamentaires un pouvoir non seulement sacré et divin, ce qu'était déjà le pouvoir hellénistique et romain, mais sacerdotal ou quasi sacerdotal. C'est ce qui donne consistance à l'idée même d'Empire chrétien, mais aussi la rend ambiguë ; car de cette histoire du peuple juif, de ses rois, de ses rapports avec son Dieu jaloux, le christianisme n'autorise plus une lecture réaliste, mais uniquement métaphorique. Depuis qu'au temps de la Loi a succédé celui de la Grâce, l'Ancien Testament a perdu toute réalité historique pour n'être plus que la projection d'un avenir à déchiffrer, un répertoire de situations et de comportements qui ne peut plus servir de fondement à aucune légitimité. Ces eaux un peu trop transparentes reflètent de la *basiléia* une image précise mais désincarnée et un peu illusoire. Entre les empereurs de Constantinople, qui se regardent au miroir de l'Ancien Testament, et l'Église chrétienne dont ils font partie, existe un décalage que nous rendra sensible le cérémonial conduisant les souverains de leur Palais à Sainte-Sophie. Le débat qui en résulte ne relève pas de l'idéologie mais de l'exégèse, et s'inscrit dans la contradiction plus générale qui fait tout à la fois du christianisme le prolongement du judaïsme et son abolition. Débat tournant sans cesse autour de l'insoluble problème du roi-prêtre, rarement abordé de front. Débat feutré, qu'une sensibilité extrême à certains mots, à certaines images ou à certains gestes réveille périodiquement. La notion inévitable mais inavouable de prêtrise royale s'accroche à quelques textes ou rituels, s'enfouit de plus en plus profondément à mesure que les réfutations se font plus fermes et qu'évolue le rapport de forces entre l'institution impériale et la hiérarchie ecclésiastique. Elle est à la fois ce qu'on ne peut pas dire et ce qu'on ne peut pas ne pas penser. Les dénégations l'emportent sur les affirmations, et bien des historiens se sont laissé prendre à cette comptabilité déficitaire⁴.

*

Telle est, sommairement résumée, la thèse centrale qui justifie le titre du présent livre. Mais le maniement d'une documentation spécifique impose quelques précautions et le

respect des lecteurs quelques devoirs. Nul n'est censé connaître Byzance, même pas les médiévistes de nos climats, dont ce n'est pas le premier souci. Aussi avons-nous délibérément choisi un éclairage assez large et donné à chacun de nos chapitres une certaine autonomie, dans un ensemble où l'ordre chronologique a quelques droits mais ne règne pas en maître.

Aux problèmes qui nous intéressent, nous proposons d'abord trois voies d'accès. Les successions impériales en sont une, la plus majestueuse mais la plus encombrée. Byzance s'y trouve aux prises avec tous ses héritages, en panne de théorie, concevant une antinomie entre l'onction et le sang, la légitimité de rupture et celle de durée, mais surtout soucieuse d'élaborer des pratiques complexes qui neutralisent le dilemme. La royauté sacerdotale est déjà présente dans cette ambiguïté, dont un récent ouvrage a montré qu'elle existait aussi pendant le Haut Moyen Âge occidental⁵, sans produire cependant les mêmes effets, ni révéler les mêmes enjeux. Pour comprendre ce que « succéder » veut dire, la *basiléia* orientale offre un panorama incomparablement plus riche. Encore ne suffit-elle pas ; il faut aussi lire l'Ancien Testament et voir ce qu'en a tiré l'Islam.

Autre voie d'accès, le couronnement, c'est-à-dire le rituel où l'on s'attend à découvrir, derrière des formules, des gestes et des insignes, une définition de la royauté sacrée et des rapports du souverain avec Dieu et avec l'Église. C'est sans doute vrai en Occident ; mais, en Orient, la piste tourne court assez vite, ou plutôt conduit dans une autre direction. On s'aperçoit que le couronnement tarde à se ritualiser, qu'il limite au minimum le rôle des clercs, qu'il autorise de multiples variantes, qu'il reste au plus près du seul événement qui compte réellement, la prise de pouvoir programmée ou soudaine, paisible ou sanglante. Il le prolonge ou le mime, lui donne la caution d'un consensus populaire et d'une bénédiction ecclésiastique, mais lui conserve ou lui restitue sa charge de violence et reconnaît entre l'empereur et Dieu ce lien direct que nous avons déjà évoqué et qui vaut sacerdoce.

C'est un autre cérémonial qui mène au cœur du débat. Un cérémonial beaucoup plus banal, puisqu'il se reproduit à chaque grande fête et conduit l'empereur du centre de son Palais aux portes de Sainte-Sophie, puis de là à l'intérieur du sanctuaire, où il pénètre en compagnie du patriarche, comme

Moïse avait pénétré dans la « tente d'assignation » avec son frère Aaron. Cette procession, ponctuée d'arrêts et de franchissements, marque mieux que ne le ferait une constitution quelles sont les limites et la vraie nature du pouvoir impérial, quelle proximité unit rois et prêtres et quelle distance les sépare, à quelles conditions et après quelles mutations le souverain vétérotestamentaire peut acquérir une légitimité chrétienne. À chaque étape de ce scénario bien réglé, la mémoire et l'imagination collectives attachent un faisceau d'histoires, de légendes ou d'images qui en soulignent le sens et rappellent que les acteurs ou spectateurs de la cérémonie peuvent à chaque instant sortir du rôle convenu, commettre une transgression, créer ce chef-d'œuvre de dysfonctionnement qu'on appelle un « scandale ».

On ne brasse pas impunément les siècles, et, pour échapper à l'illusion de fixité que la civilisation byzantine inspire si facilement à ceux qui se laissent fasciner par elle, il fallait au moins procéder à des coupes échelonnées dans le sens du temps, montrer comment se conjuguent permanence et évolution.

Une rencontre avec Constantin le Grand (306-337) était inévitable, mais, on s'en doute, périlleuse. Un volume n'aurait pas suffi pour traiter de la politique religieuse du premier empereur chrétien, et ce n'était pas notre ambition. Nous avons plutôt cherché, à travers les rectifications immédiatement apportées à ses projets, à ses propos et à sa vie par Eusèbe de Césarée, puis à travers les développements légendaires qui firent de lui un saint sans jamais éliminer un courant de tenace hostilité, à saisir les équivoques inhérentes à la notion même d'Empire chrétien. On a cherché de toutes les manières à se débarrasser de Constantin : en stérilisant ses idées dans une rhétorique du « comme si », en le neutralisant lui-même dans la sainteté, en trouvant dans la légende du pape Silvestre et du baptême romain, premier pas vers le *Constitutum Constantini*, un moyen d'inverser les rôles et de mettre à bonne distance un *imperium* et un *sacerdotium* que l'on ne savait comment accorder. Constantin est ainsi évacué, mais les grands thèmes constantiniens demeurent, et c'est à cette source que se régénèrent les « Nouveaux Constantins »,

des successeurs auxquels l'Église ferme désormais les portes de la sainteté.

Il n'y a pas loin de Constantin à l'Antéchrist, comme on le voit à l'époque de l'iconoclasme (730-843), grand moment de l'histoire byzantine qui révèle la profondeur d'un schisme, depuis longtemps ouvert et jamais tout à fait refermé, entre l'institution impériale et l'Église. Explosent alors les griefs accumulés contre des empereurs chrétiens que l'on place dans la lignée des persécuteurs ou auxquels on trouve une odeur de soufre. Dans ce procès à grand spectacle, la mise en scène est remarquable, la dramatisation efficace. Des empereurs réformateurs sont travestis en hérétiques ; des souverains pénétrés de leur rôle religieux sont pris au piège de l'exégèse. Lorsqu'on attribue à Léon III la phrase « Ne suis-je pas empereur et prêtre ? », on touche au point sensible, on dresse la figure énigmatique de Melchisédech, qui hante l'imagination depuis des siècles, on pose une question à laquelle il ne peut y avoir de réponse.

L'iconoclasme fait coupure. Là se termine la grande épopée de l'empereur-prêtre ; à partir de là s'élaborent des stratégies de piété qui, par le biais du cérémonial, de l'architecture religieuse, de la répartition des saintes reliques et des insignes impériaux, dessinent ce qu'on pourrait appeler une religion des empereurs. La politique dynastique des premiers empereurs macédoniens – Basile I^{er} (867-886), Léon VI (886-912) et Constantin Porphyrogénète (913-959) – peut paraître chaotique lorsqu'on l'étudie à travers les événements des règnes, mais elle se dessine avec une parfaite netteté dans le monde de la sainteté, ce monde invisible mais tout proche où se nouent les seules alliances sûres. Il n'est plus question de spéculer sur Melchisédech : cette voie directe vers la revendication sacerdotale n'est pas entièrement close mais définitivement interdite. Il n'est pas non plus question pour les souverains chrétiens de définir théoriquement leur place dans une ecclésiologie d'ensemble : les hiérarques s'y emploient de la façon la plus restrictive et ce terrain aussi est miné. Il s'agit plus modestement et plus concrètement de remodeler le paysage culturel, de l'organiser en réseau, d'y tracer une topographie et des itinéraires qui rendent aux empereurs ce que la mauvaise querelle de l'iconoclasme leur a retiré. Les patriarches, généralement soumis et aisément remplaçables

lorsqu'ils ne plient pas, ne font pas vraiment peur ; mais l'institution patriarcale est devenue menaçante, et c'est sur elle qu'il faut reconquérir un espace de sacralité. Les grandes œuvres du x^e siècle qui, comme le *Livre des cérémonies*, prétendent sauver de l'oubli une très vieille tradition, sont bien plutôt à lire comme des œuvres de circonstance qui tentent, et réussissent en partie, à fixer, de ce point de vue, un nouvel équilibre.

Les trois derniers chapitres donnent la parole non plus aux empereurs, car ce n'est plus d'eux que vient la nouveauté, mais aux clercs, qui, dès le lendemain de l'iconoclasme, s'organisent, écrivent, polémiquent et voudraient parfois dresser le patriarcat en contre-pouvoir. Une documentation beaucoup plus riche et contrastée livre quelques esquisses « constitutionnelles » : en 806, une lettre de Théodore Stoudite à l'empereur Nicéphore, qui dresse le premier portrait d'un patriarche idéal et légitimement élu ; en 879-880, le premier canon du concile « photien », qui étend la juridiction patriarcale sur tout le christianisme oriental ; à la même époque, les trois premiers titres du recueil juridique de l'*Eisagôgè*, où se trouvent placés en fausse symétrie le pouvoir temporel et un pouvoir spirituel qui voudrait l'éclipser ; au milieu du xi^e siècle, les textes qui racontent le « schisme » du patriarche Michel Cérulaire et ses démêlés avec l'institution impériale. Une lecture « cléricale » et non plus « royale » de l'histoire du peuple juif a pu alimenter ce rêve théocratique ; mais c'est surtout Rome qui, malgré les différends et les ruptures du patriarcat avec la papauté, sert de modèle. La légende de saint Silvestre baptisant Constantin en partance pour Constantinople et recevant de lui des privilèges impériaux, connue et admise en Orient, y sème peut-être l'idée d'un « sacerdoce royal » conçu à l'inverse de la « royauté sacerdotale ». La Nouvelle Rome rappelle qu'elle a en principe les mêmes droits que l'ancienne, et les rares patriarches qui mènent ce raisonnement à son terme dressent l'un contre l'autre, dans la même capitale, les « deux pouvoirs » dont la légende silvestrine consacrait l'éloignement géographique aux deux pôles de la chrétienté.

C'est aux canonistes et aux liturgistes que revient enfin le dossier. À Balsamon d'abord, qui est le premier, à la fin du

xii^e siècle, à poser le problème des « charismes épiscopaux » de l'empereur, à s'interroger non seulement sur les limites de son intervention dans l'Église, mais sur la nature de son pouvoir, et à rassembler des arguments. L'époque permettait cette lucidité, dans laquelle on a vu surtout de la complaisance : celle des Comnènes, où s'observe le plus fort contraste entre une élite de clercs constantinopolitains et une oligarchie de métropolitains. Au fil de la plume, Balsamon note quelques particularités qui interdisent de considérer l'empereur comme un simple laïc : il pénètre à l'intérieur du sanctuaire pour y déposer ses dons, a le droit d'encenser les fidèles et de les instruire. Ces réflexions hâtives, sans cesse reprises et complétées, aboutissent à une théorie, dont l'onction est la clé de voûte. Une onction « vétérotestamentaire » d'autant plus opérante qu'elle est symbolique et que le souverain la reçoit sans l'intermédiaire des prêtres. Elle lui confère des « charismes sacerdotaux ». Après 1204, cette construction se délite. L'onction royale n'est bientôt plus, comme en Occident, qu'un « sacramental » ; un vague symbolisme envahit le cérémonial, le coupe de ses racines, évite d'y reconnaître des références davidiques. L'empereur byzantin n'est plus qu'un laïc auquel n'est conféré qu'un grade purement formel de demi-clerc, comme aux rois qu'étudiait Marc Bloch.

*

Ce livre ne serait peut-être pas inutile, même s'il se contentait d'ajouter un volet oriental aux études des occidentalistes traitant du même sujet. Mais il a une autre ambition. Il voudrait désigner Byzance comme le lieu où ont été forgées, expérimentées et critiquées la plupart des formules qui furent plus tard remployées dans l'Occident médiéval et moderne, où elles n'eurent ni la même plénitude de sens ni surtout la même justification. Il s'efforce plus particulièrement de démontrer les mécanismes d'une historiographie qui décrit un monde chrétien depuis toujours divisé en deux aires culturelles : l'une occidentale où seraient distingués les « pouvoirs » temporel et spirituel, l'autre orientale où ils seraient confondus. Un dernier chapitre est consacré à ce sujet. Il commence par une analyse de la notion de « césaropapisme », qui voudrait stigmatiser une perversion typiquement byzantine des

rapports entre l'État et l'Église, mais dont il est facile de montrer qu'elle est née sous le parrainage des mouvements religieux les plus contradictoires de l'Europe moderne. La « théorie des deux pouvoirs », que l'on oppose à l'interventionnisme impérial, n'est peut-être pas non plus aussi simple et aussi claire qu'on le prétend. Elle procède d'un amalgame et fait se superposer la distinction chrétienne entre le spirituel et le temporel, la séparation fonctionnelle entre les affaires de l'Église et les affaires de l'État, et la reconnaissance politique d'un pouvoir clérical indépendant d'un pouvoir laïc. Ici encore, l'Europe occidentale cherche à se démarquer de l'Orient et projette sur les écrits et l'époque du pape Gélase I^{er} (492-496), promu théoricien, un augustinisme politique qui lui servit longtemps de doctrine dans un contexte de rupture historique et de fragmentation du pouvoir.

À Byzance, où prévaut l'illusion d'une continuité, les mêmes problèmes ont une autre résonance. Ils se nouent dès la naissance de l'Empire chrétien et interdisent de penser à une chrétienté où l'*imperium* et le *sacerdotium* seraient indépendants l'un de l'autre ; ils restent liés à une architecture temporelle et à une ecclésiologie dont l'empereur, depuis David jusqu'au temps de la Grâce, puis de la première à la seconde Parousie, est la clé de voûte. À côté de l'institution ecclésiastique dont les patriarches et les métropolitains sont seuls responsables, il y a cette histoire sainte, qui est perçue à travers la succession des empereurs-prêtres.

Le pouvoir, il est vrai, a changé de nature avec l'Incarnation. Mais faut-il croire que le Christ a définitivement divisé le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel autrefois confondus, ou, au contraire, qu'il a enfin réuni pour l'ultime étape de l'histoire de l'humanité la prêtrise de Lévi et la royauté de Juda ?

Dans l'un des premiers chapitres des *Frères Karamazov*, le plus byzantin de ses romans, Dostoïevski expose en forme de paradoxe le problème qui est ici le nôtre. Ivan Karamazov, intellectuel révolutionnaire et athée, a composé un traité sur les tribunaux ecclésiastiques, où il nie le principe de la séparation de l'Église et de l'État. L'interrogent à ce sujet des compagnons de rencontre qui se trouvent résumer le spectre des opinions : Miusov, un autre laïc, propriétaire terrien,

occidentaliste et sceptique, le père Paisij, bon représentant de l'Orthodoxie, et le starets, qui parle le langage du cœur. Ivan justifie sa position en expliquant que la confusion entre l'Église et l'État, si inadmissible soit-elle, subsistera toujours, parce qu'il ne peut y avoir entre les deux de rapports normaux, et qu'« il y a, à la base même des choses, un mensonge ». Mais, au lieu de s'interroger sur la place que l'Église doit occuper dans l'État, il faut, à l'inverse, se demander comment l'Église s'identifiera à l'État pour établir le royaume de Dieu sur la terre. Lorsque l'Empire romain devint chrétien, il incorpora tout naturellement l'Église, mais celle-ci, pour ne pas renoncer à ses principes, ne peut que chercher à prendre à son tour le contrôle de l'État.

Miosov fait réflexion qu'il s'agit là d'une utopie peu sérieuse, « dans le genre du socialisme ». Le starets hésite pour une autre raison : il craint que, dans un monde où la loi et l'amour se confondraient, le criminel n'ait plus droit à la pitié, comme il n'y a plus droit – croit-il savoir – dans « les pays luthériens » et à Rome, où l'Église s'est proclamée État ; mais il entrevoit pourtant le jour éloigné où l'Église régnera.

« Que signifie cela ? s'exclama Miosov, soudain incapable de se contenir. On écarte l'État et on met à sa place l'Église. Ce n'est pas de l'ultramontanisme, c'est du super-ultramontanisme. Le pape Grégoire VII lui-même n'aurait jamais rien rêvé de tel !

– C'est exactement le contraire, dit d'un ton sévère le père Paisij. Comprenez donc qu'il ne s'agit pas de transformer l'Église en État ; cela, c'est Rome et son rêve ; c'est la troisième tentation de Satan. Au contraire, c'est l'État qui se transforme en Église, qui s'élève jusqu'à elle et devient Église universelle. Cela est diamétralement opposé à Rome, à l'ultramontanisme, à votre interprétation, et constitue la grande mission de l'Orthodoxie sur la terre. C'est à l'Orient que s'allumera cette étoile⁶. »

Ainsi discutait-on contradictoirement dans la Russie des années 1870-1880, en confondant quelque peu théocratie et césaropapisme. Peut-être pressentait-on les dérives idéologiques d'un État-Église, mais on les trouvait, somme toute, plus conformes à l'esprit d'Orthodoxie que la trahison spirituelle d'une Église-État. Le seul point vite acquis est qu'une

distinction de principe entre les deux pouvoirs repose sur un mensonge. Lequel ?

*

Ce livre reprend et achève une recherche menée pendant plusieurs années au Collège de France : il est donc juste que j'évoque ici tous ceux qui, par leur présence et leurs interventions, m'ont aidé à donner forme définitive à un projet d'abord balbutiant. Je suis, en outre, redevable à Madame Ghislaine de Feydeau d'une relecture attentive et à Monsieur Constantin Zuckerman d'une révision des notes ; qu'ils trouvent ici le témoignage de ma gratitude.

J'avais parlé à mon vieil ami Pierre Nora de ces rois-prêtres et prêtres-rois qui me passionnaient, mais dont je ne savais s'ils intéresseraient des lecteurs habitués à ne regarder Byzance que de loin. Il a eu le courage de lire le manuscrit et d'en proposer la publication dans la prestigieuse « Bibliothèque des Histoires ». Je souhaite pour lui – et pour moi – qu'il ait eu raison, et tiens à lui exprimer ma profonde reconnaissance.

Les principes

CHAPITRE I

HÉRÉDITÉ, LÉGITIMITÉ, SUCCESSION

Puis, comme la souveraineté devint héréditaire et non élective, les enfants commencèrent à dégénérer de leurs pères [...]. Ce qu'un prince trouverait à apprendre en lisant cette histoire, [...] c'est pourquoi l'Empire tomba en ruine à partir du moment où il revint régulièrement à des héritiers.

MACHIAVEL

*Discours sur la première décade
de Tite-Live, 1, 2 et 10.*

Pouvoir et dynastie

Les étrangers qui visitaient Constantinople ou qui regardaient Byzance de loin étaient sans doute impressionnés par le faste dont s'entourait l'institution impériale, mais tout aussi surpris par son instabilité chronique. Un voyageur chinois du VII^e/VIII^e siècle note : « Leurs rois ne sont pas des hommes de durée. On choisit le plus capable et on le met sur le trône ; mais s'il survient dans l'Empire un malheur ou quelque chose d'inhabituel, ou si le vent et la pluie arrivent à une saison qui n'est pas la bonne, alors on dépose aussitôt l'empereur et on en met un autre à sa place¹. » Au milieu du IX^e siècle, les Khazars dépêchent un envoyé à Constantin/Cyrille, qui débarque dans leur pays pour l'évangéliser ; et cet homme « astucieux et malin » lui demande : « Pourquoi persistez-vous dans une mauvaise habitude en prenant toujours comme empereurs des personnages différents, provenant de familles différentes ? Nous le faisons, nous, d'après la famille. » À quoi

le missionnaire répond en invoquant l'exemple de David succédant à Saül sans être de sa famille et par choix de Dieu². En peu de mots, bien des choses sont dites ou suggérées : une étonnante consommation d'empereurs, la quasi-légitimité des révoltes de la faim ou du pain cher (lorsqu'un vent contraire empêche la flotte annonnière de remonter jusqu'à la capitale, que les inondations du Nil sont insuffisantes ou que la sécheresse provoque une flambée des prix), le poids déterminant du peuple de la capitale, une royauté en principe élective mais où le choix de Dieu, remplaçant celui des hommes, ne fait que légitimer la réussite, un pouvoir absolu « tempéré par un droit à la révolution³ », la superposition de modèles vétéro-testamentaires à l'héritage romain.

Mieux informés, nos étrangers auraient dû reconnaître que le pouvoir impérial se transmettait bien souvent de père en fils, et s'étonner seulement que cette pratique ne fût fondée sur aucun principe officiellement reconnu. De fait, de leur temps déjà et surtout aux époques suivantes, l'histoire de Byzance peut être décrite comme une suite de dynasties qui tentent de se développer et s'interrompent vite, s'étendant parfois sur trois ou quatre générations, mais excédant rarement le siècle. Celle d'Héraclius ne dépasse guère cette limite (610-711) ; celle des Isauriens, inaugurée par l'empereur iconoclaste Léon III, dure quatre-vingt-cinq ans (717-802) ; celle d'Amorion n'atteint pas le demi-siècle. La dynastie macédonienne, la plus longue et la plus célèbre, se prolonge de la prise de pouvoir par Basile I^{er} (867) jusqu'à la mort de Théodora, fille de Constantin VIII (1056). Mais ce n'est qu'avec les Comnènes, à partir de la fin du XI^e siècle, que l'Empire s'identifie vraiment à une famille et la légitimité aux droits du sang. Auparavant, nous avons la preuve que le « sentiment dynastique » est largement répandu, mais il manque de tout support institutionnel ou idéologique. Quand un empereur transmet le pouvoir à son fils, il prend grand soin de lui dire : « Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui t'a choisi ; et ce sont le peuple, le sénat et l'armée qui t'ont élu », la fiction d'un choix divin ou constitutionnel venant pudiquement cacher une transmission héréditaire⁴. La population de Constantinople donne souvent la preuve d'un profond attachement à la famille régnante, à ses héritiers couronnés ou à ses descendants frustrés, se laissant même émouvoir par quelques « faux tsa-

révitchs », tels Théodose, fils de Maurice, dont une rumeur persistante affirme qu'il a échappé au massacre de sa famille en 602 et qu'il erre de ville en ville⁵, ou ce Beser qui, à Édesse, se serait fait passer pour Tibère, fils de Justinien II⁶, ou ce Gébôn dont on nous dit qu'il tenta, vers 858, de se faire passer pour le fils de Théophile et de Théodora⁷, ou bien encore cet enfant aveuglé dont des paysans défendent, vers 1261, les droits en le prenant pour Jean Lascaris⁸ ; mais cette même population provoque ou arbitre de fréquentes usurpations, qui tantôt échouent et sont réputées « tyranniques », tantôt réussissent et permettent de rattacher la légitimité à une autre famille. Tel est le mécanisme, très « romain », qui permet de combiner sans vraiment les accorder les deux notions d'usurpation et de dynastie⁹.

Si, pour répondre à la perplexité du voyageur chinois, de l'envoyé khazar ou de l'historien d'aujourd'hui, nous cherchons des textes à valeur « constitutionnelle » dans lesquels des auteurs ou juristes byzantins auraient voulu décrire leur système politique et donner une assise légale à l'exercice du pouvoir, une déception nous attend : de tels textes sont très rares, et ils ne parlent jamais explicitement de règles successorales.

Quelques écrits de ce genre jalonnent, il est vrai, les mille ans d'histoire de Byzance, témoignant du désir de mettre un peu d'ordre dans ses héritages contradictoires, hellénistique, romain, judaïque et chrétien¹⁰ ; mais ils viennent presque tous à contre-courant de l'évolution et apparaissent plutôt comme des protestations infructueuses ou des utopies que comme des tentatives pour jeter les assises, même provisoires, d'un ordre politique. Dans le premier tiers du VI^e siècle, un *Traité de science politique* (*Péri politikès épistèmès*) propose qu'une loi organique régleme la nomination des empereurs, qu'une autre définisse le rôle du sénat et le statut des sénateurs, qu'une troisième normalise l'intronisation des évêques, qu'une quatrième contrôle l'attribution des charges et dignités, et qu'une cinquième veille à la sauvegarde et à la stabilité du droit¹¹. Ce parti pris de juridisme (de *dikaiarchēia*) est aussitôt balayé par les « innovations » de Justinien (527-565), que l'auteur cherchait sans doute à combattre ou prévenir : la transformation du sénat en une aristocratie de cour, le renforce-

ment de la toute-puissance impériale. Entre 879 et 886, un manuel de droit promulgué précédemment par Basile I^{er} (le *Prochiron*) est repris dans une nouvelle version (l'*Eisagôgê*) qui permet au patriarche Photius de le faire précéder de « titres » sur la justice, l'empereur et le patriarche, c'est-à-dire de le transformer en une sorte de schéma institutionnel placé sous le signe de la loi, où l'empereur se trouve soumis non seulement à une justice transcendante mais à la tradition juridique romaine (c'est-à-dire aux lois de la codification), et où il trouve en face de lui, comme un rival, le patriarche¹². Vaine tentative, ici encore, pour enrayer une évolution qui donne au *basileus* des privilèges quasi sacerdotaux et fait dire quelques années plus tard à Léon VI (886-912), pour marquer une coupure avec le passé romain, que « la sollicitude de l'empereur s'étend désormais à toutes choses et que sa prévoyance » (*pronoia*, mot qui désigne aussi bien la « providence » divine) « contrôle et gouverne tout »¹³. Aux XI^e-XII^e siècles, lorsque l'institution impériale se désacralise quelque peu en tombant aux mains des grandes familles, on recommence à réfléchir sur le dosage de monarchie, d'aristocratie et de démocratie que suppose un ordre politique chrétien¹⁴ ; mais ces réflexions ne dépassent pas le stade de la critique à l'égard des Comnènes et plus particulièrement de Manuel I^{er}. En 1305/1306, une lettre de Manuel Moschopoulos évoque une sorte de contrat social fondé, signe des temps, sur un double serment de fidélité, un « serment politique » (*horkos politikos*) liant entre eux les membres de la communauté nationale, et un « serment impérial » (*horkos basilikos*) liant à l'empereur ses agents et soldats stipendiés¹⁵ : ainsi essaye-t-on de donner à la société féodale une apparence constitutionnelle.

Ces tentatives sont peu nombreuses, leur insuccès évident. Elles achoppent sur un point, toujours le même : l'impossibilité d'emprisonner le pouvoir dans une équation juridique. Malgré une analogie lexicale perceptible en grec, les notions de « société de droit » (*ennomos politéia*) et de « pouvoir légitime » (*ennomos archè*) relèvent, en bonne tradition impériale romaine, de deux domaines distincts. Une « société de droit » est une civilisation où les rapports sociaux sont régis par des règles et des procédures, où les contrats se passent devant témoins et par actes notariés, où le citoyen trouve des tribunaux et des juges pour se plaindre s'il est lésé, et où ces

juges eux-mêmes fondent leurs décisions sur un corpus de textes écrits ou de coutumes patentées, qui s'inspirent diversément de la vieille devise d'une justice distributive et égalitariste : *suum cuique tribuere*¹⁶. Cette notion se fonde sur un constat : la civilisation byzantine, issue de la Grèce et de Rome, possède un patrimoine législatif, conserve un système judiciaire et utilise le savoir-faire de notaires pour la rédaction des actes les plus importants de la vie sociale (testaments, contrats matrimoniaux, contrats commerciaux) ; elle donne incontestablement la priorité au droit civil et intéresse peu l'organisation politique. À preuve, « vivre conformément au droit » (*kata nomous politeuesthai*) est donné à la fin du XII^e siècle comme l'ultime et invariable définition des *Rômaioi* sous domination arabe ou turque¹⁷. La notion de « pouvoir légitime », qui semble faire pendant à celle de « société de droit », a en réalité des implications bien différentes. Il ne s'agit pas de limiter un pouvoir absolu par des règles constitutionnelles, mais plutôt de l'apprivoiser, en disciplinant, rationalisant et moralisant la violence qui est à son origine.

Voilà pourquoi les rares pages consacrées à la science politique tournent volontiers au « miroir de princes » ou glissent vers des genres apparentés (éloges, recueils d'aphorismes), dont la fonction n'est pas d'exprimer des théories, mais de formuler des conseils moraux¹⁸. Les *Sentences* (*Képhalaia parainétika*) rassemblées par le diacre Agapet au VI^e siècle¹⁹ ou celles attribuées à Basile I^{er} au IX^e²⁰ proposent du « pouvoir légitime » une représentation qui doit beaucoup à la Grèce hellénistique, celle d'une délégation et d'une reproduction²¹ : l'empereur doit être une image de Dieu pour être lui-même une image offerte à l'imitation des hommes ; il doit être régi par les lois de Dieu pour pouvoir ensuite régir légitimement ses sujets²² ; il doit s'imposer à lui-même le respect des lois, en sachant que personne ne peut l'y contraindre²³ ; il doit s'efforcer de penser à lui-même comme au « compagnon d'esclavage terrestre » (*syndoulos*) des autres hommes, fait de la même poussière qu'eux, ainsi que le rappelle, dit-on, le sachet empli de terre qu'il tient en main, l'*akakia*²⁴. Ces miroirs ou sentences ne proposent pas une idéologie politique, c'est-à-dire un système construit, qui existait peut-être dans les modèles hellénistiques dont ils s'inspirent plus ou moins lointainement ; à l'époque romaine et

byzantine, en tout cas, le genre s'apparente davantage aux *exercices spirituels* mis à la mode par les stoïciens²⁵. Il ne s'agit pas de mener une réflexion indépendante et théorique sur la nature du pouvoir, mais de fournir à celui qui l'exerce un contrepoison pour l'immuniser contre les dangers que ce pouvoir lui fait inévitablement courir, de soumettre sa pensée et sa sensibilité à une expérience morale, de conduire le souverain, par le biais de sentences mémorables et de formules incantatoires, à une *meditatio* sur lui-même. On pourrait ironiser sur le fait que ces « miroirs » servent souvent d'alibi aux régimes absolutistes, sont associés au nom d'autocrates sans scrupules comme Justinien et Basile, et trouvent leur plein écho dans la Russie tsariste²⁶ ou dans les cours de l'Europe monarchique ; mais ce n'est pas un hasard. La fonction de ces œuvres est précisément de servir de thérapeutique aux inévitables maladies du pouvoir absolu, non par un changement du système politique, mais par une « conversion » intime du prince.

Le but est bien de convertir la force brute (*to thèriôdes*, *thèrion alogon*, comme l'écrivent Agapet et Basile)²⁷ en un pouvoir légitime, et les sources historiques font souvent allusion à cette conversion. Si Théophane qualifie Léon V, en 814, de « très légitime empereur des Romains²⁸ », c'est pour signifier que ce général, appelé à l'Empire par la guerre et la faveur populaire, a su opérer la mutation qui fait désormais de lui un souverain légitime en ne brusquant pas les étapes, en laissant agir le patriarche, en cessant d'être un chef d'armée, en se pliant, non à des règles constitutionnelles qui n'existent pas, ni même à des procédures plus qu'incertaines, mais à un processus lui permettant de quitter un rôle, celui de général plébiscité, pour entrer dans un autre, celui d'empereur élu de Dieu. Si, à l'inverse, Michel Attaliatè et ses contemporains doutent qu'Isaac I^{er} Comnène, en 1057, ait réussi le passage de la « tyrannie » au « pouvoir légitime », malgré sa probité et son courage, c'est parce qu'il n'a pas su se dépouiller de sa fureur guerrière, qui lui avait donné le pouvoir mais non la sacralité ; c'est parce que, devenu empereur, il s'est fait représenter sur les monnaies avec une épée hors du fourreau, parce qu'il a confisqué, comme un chef de clan, les biens de ses adversaires, bref parce qu'il ne s'est pas « converti » en souverain légitime²⁹.

Ce n'est donc pas le pouvoir qui est légitime, c'est celui qui se l'approprie qui peut le devenir en choisissant de respecter la loi. À cette idée simple, la tradition antique a donné la forme d'un paradoxe, dont le premier terme est emprunté à la littérature hellénistique : l'empereur n'est pas soumis aux lois, puisqu'il est lui-même « loi vivante³⁰ », et dont le second terme apporte un correctif : mais un souverain légitime doit choisir de se conformer aux lois³¹. En bref, la légitimité passe par une conversion à la légalité. Ce paradoxe apparaît d'abord comme un piètre artifice pour concilier l'inconciliable et pour passer frauduleusement, par le biais de la morale, du registre juridique au registre politique ; mais divers juristes se sont efforcés de lui donner un contenu. Lorsque Balsamon, à la fin du XII^e siècle, développe le même principe d'une supériorité de l'empereur par rapport aux lois civiles et aux canons de l'Église, qu'il ne reprend pas tout à fait à son compte mais analyse avec une évidente complaisance, il justifie ce privilège impérial : 1. par l'« économie » (*oikonomia*), c'est-à-dire par la possibilité qu'a toujours l'empereur de lever l'application d'une règle en raison d'un intérêt supérieur et d'introduire une exception qui n'abolira pas la règle ; 2. par les « privilèges épiscopaux » (*archiépiskopika dikaiia*) de l'empereur, c'est-à-dire par le caractère quasi sacerdotal de sa fonction³². Au paradoxe vide, Balsamon donne un contenu qui peut s'interpréter comme une théorie du pouvoir. Vers la même époque, Chomatianos en propose une autre dans les pages où il distingue, avec autant d'imprécision dans les termes que de clarté sur le fond, *to dikaiôtikon* et *to exousiastikon*, d'un côté un droit naturel qui règle les rapports sociaux, valorise l'héritage législatif et définit l'idéal de la « société de droit » (*ennomos politéia*), et de l'autre la liberté conférée par le « pouvoir légitime » (*ennomos archè*) de gouverner en édictant des normes qui répondent aux besoins du moment³³. Nous nous trouvons donc dans un système de pensée qui oppose, en des termes que n'aurait pas désavoués le sulfureux Carl Schmitt, norme et décision, contraintes légales ou institutionnelles et liberté de gouverner, État de droit et « situation d'exception³⁴ ».

À Byzance, cette dualité reçoit du christianisme une coloration propre et une justification qui lui feraient autrement défaut. L'idée d'eunomie n'est pas spécifiquement chrétienne ; celle d'une intériorisation des normes et d'une légi-

timité obtenue par conversion le serait davantage, et c'est la raison pour laquelle les « miroirs de princes » se christianisèrent facilement en surface. Ce qui, inversement, est propre au christianisme, c'est de replacer le problème de la loi dans une perspective historique, ou, pour mieux dire, d'opposer le temps présent de la Grâce à un temps passé et révolu de la Loi, comme fait saint Paul lorsqu'il écrit : « La Loi était intervenue pour que la faute abonde, mais où le péché abondait la Grâce a surabondé » ; la désobéissance d'Adam a suscité la Loi, que Moïse a reçue de Dieu ; mais la venue du Christ a libéré les hommes à la fois de l'empire de la loi et de celui du péché³⁵. Le paradoxe de l'Incarnation donne à celui de la « loi vivante » sa dimension temporelle et aide à concevoir deux ordres législatifs destinés à se compléter, comme l'Ancien et le Nouveau Testament : d'un côté les codifications (celle de Justinien reprise dans les *Basiliques*), un héritage juridique sauvegardé mais déshistoricisé, de l'autre les *Novelles*, actes de gouvernement d'un souverain du temps de la Grâce et non du temps de la Loi, parole d'un empereur qui, dans une « situation d'exception », a pour mission de répondre aux besoins du moment, d'incliner le droit dans le sens de l'« amour des hommes » et de veiller sans relâche, en imitant le Christ, à maintenir l'humanité dans la voie d'une « économie de salut ».

Dans cette difficile conciliation entre pouvoir et droit, les théories ou idéologies ne pouvaient servir que de masque. La légitimité accordée par les hommes ou par Dieu ne pouvait l'être qu'à des individus. Que l'on soumit l'empereur aux lois ou que l'on fit de lui une « loi vivante et douée de parole » et un sauveur providentiel, on ne pouvait justifier que la souveraineté fût déléguée durablement à une famille. Aussi le problème de la succession restait-il entier, non résolu, jamais abordé de front. C'était le point sensible, sur lequel le voyageur chinois et l'envoyé khazar mettaient le doigt. Au moment où il était transmis, moment dangereux et fascinant, le pouvoir – j'entends le pouvoir impérial, source de tous les autres – apparaissait comme un phénomène absolu et quasi magique, comme une sorte de théophanie ; pour tester sa légitimité, il n'y avait aucun critère institutionnel, seulement des références historiques et morales, des exemples accumulés qui avaient fini par constituer une règle du jeu à variantes innom-

brables et définissaient tacitement, à défaut d'une procédure, des transgressions. Chaque nouvel empereur, en traçant sa voie, devait s'y conformer pour tenter d'effectuer un parcours sans fautes.

Parmi ces modèles qui ne fondaient pas un droit, il y avait celui d'une souveraineté transmise d'un père à un fils, dont la pratique s'accommodait, mais dont la formulation heurtait une vieille sensibilité « républicaine³⁶ », c'est-à-dire la double conviction que le pouvoir est reçu par délégation (du peuple ou de Dieu) et qu'il s'exerce dans le cadre d'une *res publica*, ou si l'on préfère d'un État. C'est incontestablement la mise en sommeil de la notion d'État qui a conduit l'Occident médiéval à fonder officiellement un ordre politique sur une structure familiale. L'histoire de la France médiévale, par exemple, montre comment un patrimoine s'est peu à peu constitué en royaume et comment un *honor* familial est devenu couronne. Même si les historiens nuancent aujourd'hui cette représentation traditionnelle³⁷, il reste que l'éclatement féodal replace la famille à l'origine d'une organisation étatique. Mais là où cet éclatement ne se produit pas, comme à Byzance, c'est au contraire la famille qui cherche une place dans un système politique où elle n'est pas prévue et difficilement admise. L'Empire existe indépendamment des empereurs qui sont portés à sa tête et qui tentent d'y faire leur nid. Il existe sous la forme romaine d'une grande construction administrative et juridique que le souverain domine et dont il assure la cohésion sans jamais s'identifier tout à fait à elle ; il existe aussi dans la grande architecture temporelle que dessinent ensemble l'Ancien Testament, le Nouveau et leurs prolongements apocalyptiques, où l'élection divine passe du peuple juif à la romanité et où l'incarnation du Christ correspond providentiellement à l'avènement d'Auguste, puis son retour pour juger les hommes au Dernier Jour à l'abdication volontaire du dernier empereur de Constantinople. Il existe aussi sous la forme symbolique, mi-hellénistique mi-chrétienne, de la *basiléia*, d'un royaume de toute la terre qui n'est que le reflet du royaume céleste, régi par un souverain d'en bas qui n'est que le délégué provisoire de celui d'en haut. Ces représentations et quelques autres donnaient corps et sens à l'Empire, interdisant de l'assimiler à une famille et conduisant à

distinguer, aussi nettement que nous le ferions aujourd'hui, la fonction impériale de son titulaire.

Dans cette structure trop hautaine et trop rigide pour reconnaître les droits du sang, rien n'empêchait toutefois les souverains de Constantinople, comme leurs devanciers de Rome, d'élaborer des stratégies familiales. On jugeait naturel qu'un empereur, après avoir reçu ou conquis le pouvoir pour lui-même, cherchât à le transmettre à ses enfants, au risque de les entraîner dans sa chute. Celui qui n'aurait pas tenté de faire couronner son fils aurait déçu et sans doute perdu tout crédit. Un seul fit mine de vouloir résister aux pressions, Léon IV, un empereur de parfaite légitimité, fils de Constantin V et petit-fils de Léon III, qui refusa en 776 d'associer à l'Empire son héritier unique, le futur Constantin VI, en prétextant que, s'il mourait lui-même prématurément, son fils risquerait fort d'être assassiné, tandis que, s'il restait un simple « particulier », il aurait quelque chance de mener une vie tranquille. Mais il s'agissait d'une mise en scène destinée à faire monter les enchères et à obtenir des représentants de tous les corps constitués (dèmes, armée, corporations, sénat) un engagement écrit de n'accepter comme empereur personne d'autre que Léon IV lui-même, son fils Constantin et sa descendance³⁸. Le refus initial permettait de franchir un nouveau pas vers l'instauration d'un système dynastique ; mais il soulignait aussi qu'un empereur pouvait en principe tenir son fils à l'écart de sa succession et que, paradoxalement, la transmission héréditaire du pouvoir n'était jamais mieux assurée que par un serment liant personnellement à l'empereur et à sa famille chacun des acteurs sociaux. Cette procédure un peu étrange du « serment », qui tendit à se répandre³⁹, montre bien que la logique dynastique est étrangère à l'Empire et relève de la stratégie de pouvoir. Elle se négocie entre l'empereur et ses sujets. Non sans précautions, d'ailleurs. La brutalité avec laquelle Michel II, en 820, exigea des sénateurs l'engagement écrit de défendre jusqu'à la mort sa future épouse et ses descendants provoqua cette réaction d'un chroniqueur : « Ainsi pensait-il garder le pouvoir, non pas seulement tant qu'il vivrait lui-même, mais aussi après sa mort, alors que tout dépend nécessairement non pas d'eux [les sénateurs], mais de la main de Dieu, par lequel les rois règnent (*Prov.*, viii, 15) et les tyrans asservissent la terre⁴⁰. » En 912, Léon VI

mourant respecta mieux les formes en faisant jurer aux sénateurs de « garder leur bienveillance à l'égard de sa femme et de son fils⁴¹ ».

Une dynastie n'est jamais à Byzance que la poursuite aléatoire d'une destinée individuelle, le prolongement familial d'une aventure personnelle. Les sources byzantines le disent à leur façon en reprenant l'idée biblique que Dieu marque son approbation ou son désaveu à l'égard d'un « roi » en lui donnant ou en lui refusant la joie de voir ses enfants et petits-enfants monter sur le trône. Jean de Nikiou rapporte, à propos d'Héraclius et de sa politique religieuse, la prédiction suivante de Sévère d'Antioche : « Aucun fils d'empereur romain n'occupera le trône de son père aussi longtemps que la secte des Chalcédoniens régnera dans le monde⁴². » Lorsque les chroniqueurs racontent comment Léon V monta sur le trône en 813 et relança peu après l'iconoclasme, ils lui prêtent le raisonnement suivant, qu'il a sans doute tenu à son entourage : ceux de mes prédécesseurs qui ont honoré les images ont vu leur règne écourté par une mort brutale ; ceux, inversement, qui ont supprimé le culte des images, comme Léon III et Constantin V, ont régné longtemps et transmis l'Empire à leurs enfants et petits-enfants ; c'est donc eux qu'il faut imiter⁴³. La succession dynastique n'est pas ici un droit naturel que posséderaient les descendants et qui serait lié à la définition de l'Empire, mais une bénédiction accordée par Dieu à un empereur dont la légitimité religieuse et politique est si forte qu'elle lui assure non seulement un long règne personnel, mais une extension de sa *basiléia* à des descendants qui la reçoivent et s'efforcent de la conserver. Ce que nous nommons par commodité une « dynastie » ne fait que prolonger la légitimité d'un empereur « jusqu'à la troisième, quatrième ou cinquième génération⁴⁴ ». Tel était le but de Léon V. Tel est, dans le *Livre des cérémonies* (où l'on chercherait en vain l'amorce d'une théorie dynastique, bien que la famille impériale soit omniprésente), le vœu des sénateurs lorsqu'ils félicitent l'empereur pour la naissance d'un fils « né dans la pourpre » et lui souhaitent « de connaître les enfants des enfants du porphyrogénète et de voir le porphyrogénète lui-même, avancé en âge, hériter du pouvoir et de la royauté paternelle⁴⁵ ». Tel est l'éloge que les rhéteurs Thémistios et Libanios mêlent à leurs discours lorsqu'ils s'adressent à

Constance II, héritier de la couronne à la « troisième génération » (*ek trigonias*)⁴⁶. Tel est le constat que font Psellos et ses contemporains lorsqu'ils vantent, au milieu du *x^e* siècle, les cinq générations d'empereurs (la *pentagonia*) qui font de Zoé et de Théodora, filles de Constantin VIII et dernières descendantes de la dynastie macédonienne, les héritières potentielles du « patrimoine impérial » (*basileios klèros*)⁴⁷.

Famille et dynastie

Famille et Empire sont des notions, sinon inconciliables, au moins hétérogènes. Encore ne suffit-il pas qu'une famille prenne le pouvoir pour qu'une dynastie soit fondée. L'histoire byzantine nous l'apprend à sa manière en nous fournissant une gamme à peu près complète de cas, qui correspondent à des conceptions différentes de la fonction et de la légitimité impériales.

1. Le premier est celui de l'alliance : on compte sur des unions croisées pour intégrer à une famille, qui sera réputée légitime, les individus qui se hissent au sommet du pouvoir. L'époque de la Tétrarchie eut presque exclusivement recours à cette solution. Pour tenter d'empêcher un éclatement de l'Empire et inciter à la concorde des empereurs multiples et donc naturellement rivaux, on comptait alors, en bonne tradition romaine, sur les mariages, c'est-à-dire sur les femmes. Galère devint le gendre de Dioclétien ; Maxence, fils de Maximien, devint le gendre de Galère. Constantin lui-même épousa en secondes noces Fausta, fille de Maximien et sœur de Maxence ; il donna sa demi-sœur Constantia en mariage à Licinius. Plus tard, pour mieux lier à la famille directe une branche soupçonnée de dissidence, les filles de Constantin, Hélène et Constantina, épousèrent ses demi-neveux : l'une Julien puis Gallus (fils de Julius Constantinus), l'autre Hannibalianus (fils de Flavius Dalmatius).

2. Le modèle « patrimonial » réserve le pouvoir aux membres d'une famille, au risque de devoir le partager à la manière d'un patrimoine. Il est parfaitement illustré par Constantin le Grand, qui mit un terme au régime d'où il était issu et semble avoir prévu une division de l'Empire entre ses descendants ou parents⁴⁸. À partir de 317, il donne succes-

sivement rang de Césars à ses fils Crispus, Constantin, Constance, Constant, et même à son demi-neveu Hannibalianus. Il n'est pas certain qu'il ait eu, à sa mort en 337, un plan de succession formellement défini⁴⁹, mais la situation qu'il laissait conduisit à un partage de l'Empire ou, au moins, des responsabilités territoriales dans l'Empire : à Constantin II revenaient la Bretagne, la Gaule et l'Espagne, à Constant l'Italie, l'Afrique et la Pannonie, à Constance II l'Orient, à Hannibalianus l'Illyricum oriental. Si ce projet avait abouti, Constantin aurait reconstitué dans un cadre familial cette Tétrarchie qu'il avait détruite en éliminant tous ses rivaux et en instituant ce que les sources appellent volontiers sa « monarchie ». Guerres et assassinats simplifièrent, entre 337 et 340, ce dépeçage pour ne laisser en présence que deux frères, Constant à Rome et Constance à Constantinople, dualité « fraternelle » qui se perpétua plus d'un siècle, parce qu'elle adaptait le principe d'un partage à la réalité géographique, celle des deux *partes*, et à l'exigence d'une relative unité politique. À partir de cette époque, « avoir l'Empire en héritage » est beaucoup plus qu'une métaphore usuelle⁵⁰ pour signifier qu'un fils d'empereur a de bonnes chances, sinon le droit, de succéder à son père par privilège familial. Cette expression, dans une société très juridique, traduit une conception de l'Empire plus patrimoniale qu'authentiquement héréditaire ou dynastique ; et elle prête à équivoque : d'abord parce qu'elle suggère une appropriation de la *res publica* et l'abandon de tout principe électif, et surtout parce que, en bon droit romain et byzantin, un patrimoine se partage entre tous les enfants. L'Empire-patrimoine est un Empire dont l'indivisibilité est remise en cause à chaque succession et qui, après avoir été réuni entre les mains du « père », risque à nouveau d'éclater si la descendance n'est pas unique. Le danger était réel à une époque où l'Empire avait deux capitales et de multiples résidences impériales. Mais même lorsque l'Orient resta seul et que le sort de l'empereur fut définitivement lié à celui de Constantinople, la hantise d'un partage du « patrimoine impérial » resurgit de temps à autre. Partage territorial de l'Empire ou partage, beaucoup plus difficile à conjurer, du pouvoir impérial.

3. Bien souvent, s'opère un dosage très pragmatique entre réseau d'alliances et succession patrimoniale. Ainsi fonctionne

pendant quelques décennies ce qu'on appelle improprement la « dynastie valentino-théodosienne » (iv^e-v^e siècle). La « dynastie » valentinienne se prolongea quelque peu en Occident tandis qu'elle disparut aussitôt en Orient ; mais Théodose I^{er}, en épousant en secondes noces Galla, fille de Valentinien I^{er} et sœur de Valentinien II, se rattachait à elle, et les sources du temps insistent toutes sur les liens de parenté par alliance sur lesquels repose, une fois encore, l'*unanimitas imperii*, même si les catastrophes qui s'abattent sur l'Occident donnent à cette formule valeur de vœu pieux plutôt que de réalité. Valentinien le Grand apparaît au sommet d'une « généalogie » qui circula en Orient et regroupait quelques têtes couronnées⁵¹ ; mais la *basiléia* n'est pas alors dévolue à une famille, c'est plutôt une famille qui a vocation à s'approprier tous ceux qui accèdent à la *basiléia*. Agnellus, dans la première moitié du ix^e siècle, écrit que l'Augusta Aelia Galla Placidia, l'une des personnalités les plus représentatives de cette époque, fille de Théodose I^{er} et de Galla, demi-sœur d'Honorius et d'Arcadius, avait orné l'église de Saint-Jean-l'Évangéliste de Ravenne, à la suite d'un vœu, de mosaïques représentant, autour d'elle-même et de ses enfants (Valentinien III et Honoria), le couple régnant (Théodose II et Eudocie), des empereurs liés par des liens familiaux (Gratien, Valentinien II, Théodose I^{er}, Arcadius et Eudoxie), mais aussi Constantin le Grand et Constance II⁵². Curieux amalgame, où sont intentionnellement confondues succession et parenté, et qui tend à reconnaître dans le premier siècle de l'Empire chrétien, à défaut d'une structure dynastique, une sorte de logique familiale. Ce qui permettait sans doute de mettre un semblant d'ordre dans ce processus chaotique, c'était son aboutissement : Théodose II, le théodosien de la troisième génération en ligne directe, modèle de l'héritier légitime et modèle, pour le meilleur ou pour le pire, du jeune prince « né dans la pourpre », proclamé empereur presque à sa naissance, marié à la « plus belle jeune fille » de l'Empire⁵³. On pouvait alors espérer que du réseau d'alliances allait se dégager une dynastie.

4. Mais, pour qu'une succession dynastique se mette en place, il faut que soient conjurés la fatalité et les hasards biologiques qui peuvent, dans toute lignée royale, tarir soudain la réserve d'héritiers mâles⁵⁴. Après que Théodose II

fut mort sans laisser de fils, Byzance connut ce tarissement pendant plus d'un siècle et demi. Le principe même d'une transmission héréditaire du pouvoir disparut derrière des règles plus ou moins constitutionnelles, qui n'étaient en fait que des procédures de remplacement. En 450, la succession fut assurée par un mariage fictif et stérile de la sœur de Théodose II, Pulchérie, avec un obscur soldat, Marcien (450-457), vite remplacé par un autre, Léon (457-474). Léon et sa femme Vérine eurent le fils qu'ils appelaient de leurs prières, mais qui disparut presque aussitôt⁵⁵. Un petit-fils, né de leur fille Ariane, vécut juste assez longtemps pour légitimer l'avènement de son père, l'Isaurien Zénon (474-475, 476-491) ; mais Zénon à son tour mourut sans enfants, et Ariane fit élire par le sénat et épousa le vieil Anastase (491-518), un Silentiaire de soixante ans, qui laissa trois neveux, vite écartés. Ce manque de perspective dynastique et ce vieillissement de l'Empire – un peu comparable à la gérontocratie de l'Empire soviétique finissant – rendirent pour quelque temps aux sénateurs et aux soldats un rôle d'arbitre. Justin I^{er} avait lui-même soixante-huit ans au moment de son élévation (518) et ne put qu'adopter son neveu Justinien pour en faire son successeur au moment de sa mort (527) ; de même Justinien (527-565), qui ne pouvait avoir d'enfants, transmit le pouvoir à un neveu, Justin II le Curopalate, au terme d'un long règne qui s'acheva dans une ambiance sinistre de fin du monde. Justin II (565-578), pris de folie quelques années plus tard, partagea le pouvoir avec sa femme l'Augusta Sophie, puis adopta comme fils et nomma César, c'est-à-dire successeur désigné, un officier de ses amis, Tibère, qui lui-même promut César, puis Auguste à la veille de sa mort, le 13 août 582, un général de quarante-trois ans qu'il avait choisi pour gendre, Maurice.

Jean d'Éphèse, dans son *Histoire ecclésiastique*, évoque longuement cette pénurie d'héritiers, afin d'expliquer pourquoi la naissance d'un enfant mâle, le 4 août 583, dans l'année qui suivit l'avènement de Maurice et son mariage, frappa les contemporains⁵⁶. L'héritier fut fêté. Le choix de son nom donna lieu à une bataille de slogans entre le dème des Bleus qui penchait pour celui de « Justinien » en raison de la longévité du grand empereur, et le dème des Verts qui fit prévaloir celui de « Théodose » pour rappeler la seule chance, vite déçue, qu'avait eue l'Empire d'Orient depuis Constantin

de s'enraciner dans une famille⁵⁷. Une acclamation peinte sur un mur d'Aphrodisias confirme que l'enfant fut salué comme un « Nouveau Théodose ». Il eut droit à tous les honneurs qu'avait valus au dernier des théodosiens sa « naissance dans la pourpre ». Les fêtes de son mariage, en février 602, se prolongèrent pendant une semaine entière. Maurice fut bientôt le père d'au moins six garçons et trois filles⁵⁸ ; on le chanssona dans les rues pour ses talents de géniteur⁵⁹, mais avec le secret soulagement de voir cesser les difficultés successorales. Jean d'Éphèse prend soin de préciser que la naissance du « Nouveau Théodose » chagrina les ambitieux qui espéraient, comme précédemment, courir leurs chances à la faveur d'un règne mal assuré, et qu'elle fut saluée à l'Hippodrome par l'acclamation populaire : « C'est bien, que Dieu t'ait donné [à nous] et que tu nous aies libérés de la servitude de beaucoup ! »

5. La surabondance d'héritiers permet la transmission héréditaire du pouvoir ; mais pour qu'une succession patrimoniale ou héréditaire se transforme en véritable dynastie, il faut ajouter tacitement ou explicitement au principe général d'une communauté de sang le principe sélectif de primogéniture, éviter l'encombrement, lorsque les héritiers sont nombreux, et faire en sorte que l'Empire, au lieu d'être le bien commun des mâles de la famille⁶⁰, revienne, à chaque génération, à l'aîné ou au « plus apte ». On ne sait comment Maurice avait prévu de régler sa succession avant le massacre dont ses fils et lui furent victimes le 27 novembre 602 : peut-être en ne couronnant que l'aîné ? Peut-être en procédant à un partage « patrimonial » de l'Empire sur le modèle constantinien⁶¹ ? En tout cas, pendant toute la période suivante, celle d'Héraclius et de ses descendants (610-711), la difficile transformation de la famille régnante en lignée dynastique est un problème aussi grave à l'intérieur de l'Empire que le sont à l'extérieur la guerre perse et arabe, qui ampute de moitié l'Empire, ou le long débat religieux sur la ou les volontés du Christ, qui achève de fractionner la chrétienté orientale.

D'emblée, on a l'impression que c'est une famille qui prend, en 610, le pouvoir et se perpétue ensuite sous deux noms et leurs diminutifs : le nom de l'exarque de Carthage, Héraclius, père du nouvel empereur, et le nom du saint fondateur de l'Empire chrétien, Constantin, qui a valeur légitimante. Les

femmes, véhicules de l'hérédité, prennent une importance particulière. Elles aussi endossent des noms familiaux ou dynastiques (Fabia-Eudocia). Les sources notent que, le 6 octobre 610, Héraclius reçoit des mains du patriarche Sergios à la fois la couronne impériale et celle du mariage en épousant Fabia, qui devient l'Augusta Eudocie⁶². Lorsque Eudocie meurt le 13 août 613, après avoir mis au monde un fils et une fille, cette dernière, Épiphanie, âgée d'un an, est à son tour couronnée Augusta et prend le nom d'Eudocie, le 4 octobre de la même année⁶³, comme si l'Empire ne pouvait désormais se passer d'une impératrice et, ainsi que le dira plus tard Michel II, « les femmes des sénateurs d'une maîtresse⁶⁴ ». La romanité fait peau neuve et se débarrasse de quelques vieux oripeaux. L'*imperator Caesar Augustus* devient le *basileus*, titre depuis longtemps officieux mais attesté officiellement pour la première fois dans un protocole du 21 mars 629, lorsque la chute de l'Empire perse le laisse en déshérence. La dignité impériale n'est plus considérée comme le degré suprême d'une hiérarchie, mais comme une sorte de grâce divine, comme une onction symbolique rattachant l'heureux élu à une lignée de souverains davidiques et se répandant largement sur sa famille⁶⁵.

On pouvait croire qu'Héraclius instaurait une dynastie et souhaitait préfigurer sa succession : il baptise et couronne comme coempereur (le 25 décembre 612 ou le 22 janvier 613) l'unique fils qu'il a de sa première femme, Héraclius le Nouveau Constantin, âgé de huit mois environ⁶⁶, et donne plus tard aux fils valides qu'il a de sa seconde femme, sa nièce Martine, épousée et aussitôt proclamée Augusta vers 622⁶⁷, des dignités impériales, celles de César et de Nobélissime, héritées du vieux *cursus* et ne conduisant plus normalement à l'exercice du pouvoir⁶⁸. Mais ce fragile équilibre s'effondre quand est nommé à son tour coempereur, le 4 juillet 638, un enfant du deuxième lit, Héraklonas⁶⁹. Il apparaît alors que des deux mariages sort un Empire à double tête et qu'Héraclius est resté à mi-chemin entre deux systèmes institutionnels, l'un ancien l'autre nouveau. Il n'a pas instauré une dynastie, mais une collégialité familiale, cautionnée par son testament prévoyant que ses deux fils couronnés seraient « empereurs à égalité » et devraient « honorer Martine comme

une mère et une impératrice », autrement dit partager le pouvoir avec elle ⁷⁰.

Cette conception, qui fait de l'Empire le bien commun de tous les mâles de la famille, de la *basiléia* une vertu latente que le couronnement ne fait qu'activer chez des individus unis par le sang, et du pouvoir un objet de partage ou de compétition entre parents, n'est pas une dérive accidentelle : les contemporains la percevaient comme un régime politique, et elle bénéficiait d'un réel soutien populaire ⁷¹. Elle n'est du reste pas propre à Byzance, puisqu'elle se retrouve dans les monarchies franque et mérovingienne, se prolonge sous l'Empire carolingien et ne disparaît tout à fait en France qu'avec les Capétiens ⁷². Mais elle est génératrice d'instabilité et de crises, puisqu'à chaque génération il faut éliminer par la force les fils puînés, devenus frères encombrants ou oncles fauteurs de rébellions ⁷³. De ces difficultés liées à la collégialité familiale, l'iconographie monétaire est le meilleur témoin. Les émissions d'Héraclius rompent avec la tradition romaine antérieure, qui ne permettait pas à l'empereur associé de figurer sur les émissions régulières. La famille envahit la monnaie d'or (*nomisma*), la plus officielle : Héraclius se fait représenter avec son fils Héraclius Nouveau Constantin, puis avec ce dernier et Héraklônas (les trois empereurs partageant le même titre d'Auguste) ; Constant II figure d'abord seul, puis tantôt avec son fils aîné Constantin et ses deux autres fils au revers, tantôt seul avec ses trois fils au revers ⁷⁴. La famille horizontale empêche qu'apparaisse la structure verticale d'une lignée, et la prééminence de l'aîné n'est marquée que par sa position au droit au lieu du revers, ou par une place d'honneur dans le groupe familial. Le problème successoral n'est vraiment réglé que par l'arrière-petit-fils d'Héraclius, Constantin IV, encore contraint, pendant la première moitié de son règne, de conserver à ses frères, Héraclius et Tibère, des privilèges qui les mettent en position de compétiteurs et une place au revers du *nomisma*, mais qui réussit enfin, en 681, à les dépouiller de leurs titres, à leur retirer les honneurs monétaires et à leur faire couper le nez, afin de mieux préserver, disent plusieurs sources, les droits de son fils ⁷⁵. C'est ce lent coup d'État qui marque le passage de la famille horizontale, avec son inévitable encombrement de collatéraux, au lignage dynastique avec primogéniture. La collégialité des *basileis*

s'étage dès lors en une hiérarchie, avec une distinction plus ferme entre le « grand empereur *autokrator* », seul détenteur du pouvoir, et les « petits empereurs » placés en réserve, entre l'Empire indivisible et une *basiléia* partagée ⁷⁶.

6. Il faut ce long apprentissage pour que la famille devienne dynastie. Elle l'est de façon exemplaire lorsque les Isauriens s'installent au pouvoir. C'est l'époque où la fonction impériale plus que jamais se sacralise, où elle revendique, comme nous le verrons, un caractère quasi sacerdotal et se nourrit de références à l'Ancien Testament ; l'époque où apparaît le qualificatif de « porphyrogénète », appliqué pour la première fois à Léon IV dans des documents napolitains ⁷⁷ ; l'époque où s'exprime pour la première fois avec force, dans la population et l'armée, l'attachement à la famille régnante ; l'époque, enfin, où le principe d'hérédité trouve son nécessaire complément dans la primogéniture. Qu'il y ait là une volonté délibérée, l'iconographie monétaire en apporte la preuve. Le type adopté par les Isauriens offre un singulier contraste avec celui d'Héraclius et de sa famille. Les successeurs de Léon III (Constantin V, Léon IV et Constantin VI) font représenter au droit l'empereur régnant et son seul fils aîné, associé comme coempereur, et au revers les ascendants défunts, père, grand-père, arrière-grand-père, avec une légende qui indique le lien de parenté direct sur deux, trois ou quatre générations ⁷⁸. Pour la première fois, nous avons une représentation de la notion de dynastie dans sa parfaite verticalité. Les droits incontestés du fils aîné sont soulignés par une association précoce, déjà habituelle, mais désormais systématique. Constantin V est couronné, le 31 mars 720, à deux ans à peine, Léon IV, le 17 mai 751, à un peu plus d'un an, le peuple de Constantinople s'étonne que Constantin VI, à cinq ans, n'ait pas encore reçu le diadème des mains de son père. Quant aux autres membres de la famille, on s'efforce de canaliser leur ambition et de les tenir à l'écart du pouvoir. Constantin V, qui a six fils de deux de ses trois mariages et dont la succession pourrait créer les mêmes problèmes que celle d'Héraclius, prend grand soin de ne couronner coempereur que son fils aîné Léon IV, et de donner aux cinq autres des titres réservés à la famille impériale mais qui les écartent, en principe, du pouvoir réel ⁷⁹. Ces promotions hiérarchisées n'évitent cependant pas toute contestation. Ainsi, nous appre-

nons qu'est dénoncée à Léon IV, l'année même où il couronne son fils, une révolte de son frère le César Nicéphore, qu'Irène coupe court un peu plus tard aux tentatives d'usurpation des Césars et Nobélissimes, frères de son défunt mari, en les faisant tondre et entrer dans les ordres, et que ces derniers n'en poursuivent pas moins leurs menées jusqu'à ce qu'ils soient aveuglés et trainés d'exil en exil⁸⁰.

Tels sont les divers systèmes successoraux qui peuvent résulter d'une greffe de la famille sur l'Empire. Ils semblent s'ordonner en une évolution d'où sortirait, à la période iconoclaste, une dynastie achevée. Mais il y a dans cette présentation une part d'arbitraire. En réalité, tous ces modèles restent possibles, concurrents, appelés par les circonstances et le plus souvent imbriqués. On le voit lorsque, en 867, Basile le Macédonien met fin à la « dynastie amorienne » en assassinant Michel III, et fonde lui-même ce qu'il est convenu d'appeler la plus longue « dynastie » de l'histoire byzantine, puisqu'on la fait se prolonger, par les femmes, jusqu'en 1056. Il ne se glisse pas furtivement dans une institution existante : il entend la rénover, fonder avec ses enfants un nouveau régime. Qu'il s'agisse d'une prise de pouvoir familiale, les sources le disent sur tous les tons : « Quand Basile se fut emparé du pouvoir romain avec ses fils... », lit-on dans la *Vie de sainte Théophanô*⁸¹. Constantin Porphyrogénète explique la hâte de son grand-père à propulser ses enfants, dès qu'ils en ont l'âge, à la tête de l'Empire par la volonté de couper court à toute dissidence et à tout complot : ils sont, nous dit-il, les racines de plus en plus nombreuses qui attachent la famille macédonienne à l'Empire, ou encore les rameaux issus d'une greffe. Trois fils nommés empereurs (Constantin, Léon et Alexandre) pour identifier l'Empire à un patrimoine héréditaire, et le quatrième (le futur patriarche Étienne/Stéphanos) « offert » par son père à l'Église⁸² pour préparer le moment où cette dernière devait perdre son indépendance de contre-pouvoir et tomber, elle aussi, sous influence familiale. Quant aux filles, au nombre de quatre elles aussi, Basile les envoie au monastère constantinopolitain de Sainte-Euphémie du Pétrion, fondé ou relevé par lui, devenu en tout cas une possession familiale, par piété peut-être, ou pour ne pas avoir de gendres, qui, à la génération suivante, pourraient se dresser en rivaux contre

les fils, comme avait fait Artavasde, gendre de Léon III en 742⁸³.

L'Empire semble verrouillé, mis en tutelle, officiellement patrimonial. Pour regagner la confiance de Basile I^{er}, Photius n'aurait rien trouvé de mieux que de fabriquer une fausse prophétie promettant le pouvoir à une mystérieuse progéniture du nom de BEKLAS (initiales de Basile lui-même, de sa femme Eudocie, et de ses quatre fils Constantin, Léon, Alexandre et Stéphanos)⁸⁴. L'image accompagne cette publicité familiale : images de Basile et de sa famille sur les premiers feuillets du *Parisinus* gr. 510⁸⁵ ; mosaïques du Kainourgion, au Palais, qui représentaient Basile trônant avec sa femme Eudocie et « leurs enfants », comme des astres lumineux, peints tout autour de la pièce, eux aussi vêtus d'habits impériaux et ornés de diadèmes, les fils tenant en main des rouleaux où sont écrits les « préceptes divins » et les filles le livre des Évangiles pour montrer qu'elles aussi savent lire et qu'elles ne sont pas dépourvues de connaissances théologiques⁸⁶. Même la piété, le cérémonial religieux, les parcours processionnels sont peu à peu modifiés pour donner place à des cultes familiaux⁸⁷. Les fils de Basile sont dans des situations différentes, et du reste ne s'aiment guère, mais les chroniqueurs du temps n'ont pas tort de les présenter comme un groupe. Non seulement Basile rompt avec la tradition dynastique inaugurée par les Isauriens en élevant à l'Empire deux ou trois de ses fils et non pas seulement l'aîné, mais il rompt aussi avec l'habitude prise, dès le VII^e siècle, de distinguer le « grand » et les « petits » empereurs. Les documents ne laissent guère de doutes à cet égard⁸⁸. Au concile antiphotien de 869-870, Basile, Constantin et Léon sont confondus dans la même entité impériale⁸⁹. Au concile de 879-880, Léon et Alexandre sont qualifiés comme Basile d'Augustes, de « grands empereurs », de *synautokratores*. Le texte de promulgation du *Prochiron* place sur un même plan Basile, Constantin et Léon. Les monnaies montrent qui détient l'autorité réelle et quel est le jeu des préférences, mais les effigies sont toujours accompagnées de la même légende, *Augusti Romanorum/Basileis Rômaiôn*⁹⁰. Cette *isotimie* des enfants du fondateur, qui n'est pas sans rappeler celle des descendants d'Héraclius et provoqua des tensions presque aussi vives au IX^e siècle qu'au VII^e, ne prend fin qu'à la mort du dernier fils, Alexandre, le 6 juin

913, bien que Léon VI ait tenté de faire prévaloir une logique dynastique, soulignée par son choix délibéré, qui semble quelque peu surprendre, de nommer son fils « le Porphyrogénète ⁹¹ ».

Une fois passé ce cap difficile, il semble que la famille macédonienne devienne lignée et que la stabilité relative de l'Empire repose sur le principe d'une transmission du pouvoir au fils aîné (ou au plus âgé des fils vivants) et sur l'attachement de la population et de la plupart des dignitaires à une légitimité de type dynastique. Mais il suffit d'un rapide survol pour se convaincre que le système successoral qui alors se met en place est beaucoup plus complexe. Il fait alterner ou se chevaucher les règnes de « porphyrogénètes » : Constantin VII (913-959), son fils Romain II (959-963), les enfants de ce dernier, Basile II et Constantin VIII, et les règnes de chefs militaires prestigieux, que la minorité des princes du sang et leurs propres mérites poussent sur le devant de la scène, et qui sont trop sûrs de leurs droits pour être considérés comme de simples usurpateurs : Romain Lécapène (920-944), Nicéphore Phocas (963-969), Jean Tzimiskès (969-976). Les princes légitimes doivent céder le pouvoir réel aux nouveaux venus, et ces nouveaux venus prennent une teinte de légitimité en s'alliant ou en cherchant à s'allier à la dynastie par des mariages croisés. Ils tentent de rejeter dans l'ombre ou de rétrograder dans la hiérarchie les porphyrogénètes dont ils sont en principe les protecteurs, mais ils ne parviennent pas à imposer leur propre descendance, c'est-à-dire à fonder des dynasties nouvelles. Les empereurs légitimes résistent, saisissent dès qu'ils le peuvent leur chance de régner seuls, mais l'Empire s'accommode de ce divorce chronique entre légitimité et pouvoir réel, jusqu'à ce que Basile II (976-1025), sorti de l'enfance, parvienne à assumer à la fois les deux rôles, celui du porphyrogénète (il l'est au quatrième degré) et celui du conquérant. Après l'intermède de Constantin VIII (1025-1028), dernier mâle de la famille macédonienne, nous trouvons une situation où ses deux filles, Zoé et Théodora, sorties d'une retraite prolongée, légitiment cinq empereurs successifs en les mettant dans leur lit ou en les adoptant comme fils (Zoé, quinquagénaire, épouse Romain Argyre puis Michel IV, adopte Michel V, et prend enfin pour époux Constantin Monomaque ; Théodora mourante adopte Michel VI), et en

assurant au besoin la transition par un bref règne personnel (conjointement en 1042, Théodora seule en 1055-1056).

L'époque des Macédoniens illustre donc moins le triomphe de l'idée dynastique à Byzance que ses équivoques et ses limites. Elle commence par cette appropriation brutale, ce partage familial et cet encombrement d'héritiers qui caractérisent l'Empire-patrimoine et la collégialité familiale. L'équilibre qui est ensuite trouvé sur cinq générations ne repose pas sur un système purement dynastique, mais sur un système mixte qui parvient à combiner ou juxtaposer droits du sang et réseau d'alliances, légitimité de durée et légitimité de rupture.

Légitimité de rupture et légitimité de durée

Les formules qui assimilent l'Empire à un patrimoine transmissible se rencontrent partout dans les sources, avec les équivoques que nous avons notées. Sont beaucoup plus rares, en revanche, les allusions à l'hérédité biologique comme principe de succession. L'expression « issu d'un sang royal » apparaît parfois au détour d'un texte pour souligner une succession héréditaire, une vocation à régner ou, plus vaguement, la « noblesse » d'un lignage rattaché à une origine historique ou légendaire ; mais elle ne fonde pas explicitement, du moins avant les Comnènes, un « droit du sang ». Il ne s'agit que d'un éloge, et cet éloge a son revers. Les recueils de sentences ou miroirs de princes abondent en formules qui recommandent à tout homme de ne jamais se vanter de sa naissance, et à l'empereur surtout, chez qui cette faute morale risquerait de compromettre la légitimité politique et à qui les moralistes répètent inlassablement qu'il est pétri de la même boue que les autres hommes et retournera à la même poussière. On lui met en main, en même temps que les insignes de son pouvoir, un sachet d'étoffe rempli de terre, l'*akakia*, pour lui rappeler cette vérité lorsqu'il pourrait être pris de démesure et perdre le sens d'une égalité fondamentale ⁹². C'est par la dignité dont il est provisoirement revêtu que l'empereur est une « icône divine », car par son corps et sa naissance il n'est qu'une « icône de boue ⁹³ ». Sur ce thème, la conjuration grecque de l'*hybris* rencontre l'égalitarisme romain et devient vertu chrétienne d'humilité. Cette tradition perpétuée suffit à expliquer

pourquoi, en bonne morale comme en bonne politique, le thème de l'*eugénéia* est toujours assez discret et plutôt aristocratique qu'impérial.

Les dynasties occidentales se pourvoient de généalogies inventées qui les font descendre des Carolingiens ou des héros de Troie⁹⁴ ; le cas est plus rare en Orient. Sans doute ses panégyristes fabriquent-ils au parvenu Basile I^{er} une filiation royale remontant aux Arsacides et à Artaxerxès, et par eux à Constantin le Grand⁹⁵ ; mais lorsque son fils Léon VI reprend sans trop y croire cette invention, dans l'éloge funèbre de son père prononcé en 886, il invoque l'autorité d'un « ancien » qui aurait dit : « Il vaut mieux être à l'origine d'une race (*génos*) que de se rattacher soi-même à une autre origine », et choisit, sans craindre la contradiction, de présenter Basile I^{er} à la fois comme le descendant d'une lignée royale et comme un homme nouveau qui donne des droits successoraux à sa propre descendance⁹⁶. Scepticisme sur les ascendants réels du premier des Macédoniens ? Habileté d'auteur qui mêle ainsi deux thèmes antithétiques inscrits depuis toujours au répertoire de la rhétorique ? Peut-être. Mais ces deux thèmes ne sont sans doute pas sentis comme véritablement contradictoires. Ils se situent à des niveaux très différents : descendre d'un *génos* royal est un éloge anodin de panégyrique, que l'on adresse aussi volontiers aux femmes qu'aux hommes ; fonder une famille d'empereurs est un véritable argument de légitimité. Si contradiction il y a, elle est inhérente au système politique lui-même.

À ce double éloge correspondent deux modèles, opposables mais complémentaires. En face du fils d'empereur « né » (ou tout simplement élevé) « dans la pourpre » (*porphyrogennètos*), qui n'a jamais connu d'autre condition qu'impériale et qui est appelé à succéder à son père, il y a l'homme banal, simple particulier (*idiôtès*), qui peut accéder au pouvoir par choix ou force. Le second n'est pas toujours tenu pour inférieur au premier, et la rhétorique de cour peut fort bien, au lieu de vanter la sacralité précoce et la légitimité du porphyrogénète, emboucher une autre trompette et opposer le mérite à la pourpre. En 361, Libanios développe le thème en faveur de Julien l'Apostat et contre Constance II, fils de Constantin, présenté comme un homme de palais entouré d'eunuques⁹⁷. Les chroniqueurs dévoués aux Macédoniens exploitent plus

tard le même filon en décrivant Michel III, authentique porphyrogénète, comme un ivrogne et un hippomane, et en opposant ce fantôme sans consistance physique ni morale à Basile I^{er}, *homo novus* qui dompte un cheval sauvage, s'empare de l'Empire et fonde une dynastie⁹⁸. Même dans l'éloge de Léon VI, nous l'avons vu, la légende d'une origine « royale » de son père ne prévaut pas contre l'image forte du *renovateur*. À l'autre bout de l'histoire byzantine, on fait gloire à Jean III Vatatzès (1222-1254), gendre et successeur de Théodore Lascaris, d'être un « particulier, fils de particuliers », bien pourvu en quartiers de roture, et non pas l'un de ces héritiers dégénérés, corrompus par le luxe et la flatterie⁹⁹. Selon les circonstances, les lieux communs sont mobilisés dans un sens comme dans l'autre ; ce qui ne veut pas dire qu'ils soient totalement artificiels. Une légitimité fondée exclusivement sur les droits naturels du sang et la succession héréditaire, même camouflés en onction prénatale, ne satisfait pas plus que l'avènement brutal d'un quidam sans parenté.

Aussi les chroniques véhiculent-elles un certain nombre d'histoires exemplaires qui peuvent toutes s'analyser comme une rupture artificielle ou provisoire du lien dynastique, destinée à renforcer la légitimité trop univoque d'un héritier du trône. Donnons quelques spécimens.

— La mise en scène imaginée par Léon IV en 776, et qui a été analysée plus haut, n'a pas d'autre but : l'empereur menace de faire de son fils Constantin VI, porphyrogénète fils de porphyrogénète, un « simple particulier », et les protestations qu'il provoque lui permettent de transformer la légitimité dynastique en une sorte de contrat social¹⁰⁰.

— Après son avènement en 829, Théophile aurait décidé, dit-on, de punir ceux qui avaient assassiné Léon V, en 820, pour donner la couronne à son père Michel II. Il fait dire qu'il a promis à ce dernier, sur son lit de mort, de les récompenser, ce que justifierait, en effet, le zèle dynastique ; mais quand les meurtriers se présentent, il les fait mettre à mort, « non pour s'être souillés d'un meurtre, mais pour avoir porté la main sur l'oint du Seigneur¹⁰¹ ». Le lien dynastique n'est pas tout à fait renié, mais un autre s'établit, au-delà de la parenté naturelle, avec la lignée des empereurs auxquels Dieu a donné la légitimité surnaturelle de l'onction. En se présentant comme le *diadochos tès basiléias*, Théophile joue sur un

mot qui veut aussi bien dire « successeur » qu'« héritier » ; il feint d'invoquer la gratitude qu'il doit à son père naturel et pense en réalité aux devoirs qu'il a à l'égard de son prédécesseur, qui est sans doute aussi son parrain, c'est-à-dire son père « spirituel » ou « par adoption »¹⁰².

— La *Vie de sainte Théophanô*, première femme de Léon VI (elle-même de « sang impérial »), est plus claire encore. L'auteur, un contemporain, brode sur l'épisode tout à fait historique de la disgrâce de Léon, déchu de son titre impérial et emprisonné par son père Basile à la suite d'une calomnie en 883, puis réhabilité solennellement en 886 comme héritier du trône. Il en profite pour mettre dans la bouche de son héroïne une surprenante tirade : Léon ne sait pas, lui qui « a reçu l'onction dès la matrice », ce que sont la peine et la pauvreté ; il n'a connu, dans la pourpre, que le luxe et la flatterie ; par le malheur qui le touche, Dieu a voulu l'éprouver avant d'en faire l'héritier de sa *basiléia*¹⁰³. L'emprisonnement de Léon par son père, puis sa réhabilitation spectaculaire à l'occasion de la procession de la Saint-Élie, sont donc clairement interprétés comme une rupture provisoire du lien dynastique, suivie d'un choix conjoint de l'empereur et de Dieu¹⁰⁴. Non seulement l'épisode de l'emprisonnement, que l'on pourrait croire humiliant, n'est pas discrètement passé sous silence ou minimisé, mais il est présenté dans la *Vie* comme un passage initiatique, et Léon VI en fait lui-même une date importante du calendrier commémoratif, avec des actions de grâces à saint Élie et une course à pied des Constantinopolitains¹⁰⁵. La légitimité du fils porphyrogénète avait besoin de ce processus supplémentaire de légitimation.

Les deux appréciations sont également vraies : la transmission du pouvoir impérial ne doit pas être laissée au seul hasard d'une parenté naturelle, celle du sang ; mais seuls les liens de cette parenté naturelle permettent de légitimer la violence ou l'arbitraire qui sont à l'origine de la prise de pouvoir. L'idéal politique que Rome a légué à Byzance suppose un certain dosage de rupture et de continuité. Il faut être un parent rebelle, comme Julien l'Apostat, ou un homme nouveau entré par mariage dans la famille de son prédécesseur, comme Jean Vatatzès, ou bien encore un fils d'empereur ayant une autre justification à présenter que les droits du sang. Ces exigences contradictoires peuvent s'expliquer par

l'histoire de Rome et l'héritage des « idées romaines » (ou du moins une lecture morale de l'histoire romaine, comme celle que fait Machiavel¹⁰⁶) ; mais elles ont aussi une valeur plus générale. La royauté est structurellement double. Très loin de Byzance dans l'espace et le temps, on distingue aussi une royauté « magique » qui se conquiert par l'élimination réelle ou symbolique du prédécesseur, et une royauté de type héréditaire, dévolue à une famille qui peut se réclamer d'un ancêtre illustre, sacré ou divin. Dans le cas d'une royauté héréditaire, le lignage crée un droit. Dans le cas d'une royauté « magique », la succession suppose un défi, un exploit, une rupture. Même lorsque c'est le fils qui succède au père, c'est à la suite d'un meurtre ou d'un inceste simulés, et le successeur idéal est plutôt le gendre que le fils, c'est-à-dire l'audacieux qui s'introduit de l'extérieur dans le lignage à la suite d'un concours ou d'une épreuve imposée, comme l'épreuve hippique qui, dans le mythe grec d'Œnomaos et Hippodamie, donne à Pélops en même temps la fille et le royaume de son beau-père¹⁰⁷.

Dans le contexte byzantin, on aboutit à un système « mixte » ou « croisé ». Lorsqu'un empereur veut désigner son fils pour lui succéder, il le fait adopter par l'Empire, l'associe à son pouvoir comme il ferait pour un étranger, et n'affiche pas sans prudence le lien dynastique. Lorsque le souverain régnant choisit un étranger, il l'adopte ou le fait entrer par mariage dans sa famille, comme avait fait Auguste en forçant Tibère à divorcer pour épouser sa fille Julie. Lorsqu'un usurpateur heureux met fin à une dynastie ou qu'un *homo novus* se voit confier l'Empire, il recherche ou on lui impose une alliance avec la famille impériale déchue ou avec l'une de celles qui l'ont précédée. Marcien, appelé sur le trône en 450, épouse Pulchérie, sœur de son prédécesseur Théodose II ; Zénon puis Anastase épousent Ariane, fille de Léon I^{er}. Michel II d'Amorion, qui prend le pouvoir par la force en 820 et devient veuf opportunément, se remarie aussitôt avec la fille (porphyrogénète) de Constantin VI, tirée tout exprès d'un couvent. À cette occasion, il déclare aux sénateurs qu'« il n'est pas possible pour un empereur de vivre sans femme », non plus qu'aux femmes des sénateurs de vivre « sans maîtresse et impératrice », et il leur fait signer l'engagement qu'ils resteront fidèles, même après sa mort, à son épouse et aux enfants qu'il aura d'elle¹⁰⁸. L'exemple le plus étonnant est

celui, analysé plus haut, des filles de Constantin VIII, Zoé et Théodora, dernières descendantes de Macédoniens et donc seules dépositaires de la légitimité dynastique, qui transmettent l'Empire trois fois par mariage et deux fois par adoption, et que le peuple de Constantinople appelle « Nos mamans » (*Mannai*)¹⁰⁹. Psellos raconte comment le peuple de la capitale se souleva, lorsque Zoé fut écartée par son « fils adoptif » Michel V le Calfat, en 1041, et comment il exigea que lui fût rendue « la seule femme libre entre les femmes, la souveraine de toute la famille, celle qui en toute légitimité avait le lot du pouvoir, celle dont le père était empereur, et empereur aussi le père de celui-ci, et empereur encore celui qui a engendré ce dernier »¹¹⁰.

Bien entendu, c'est l'absence d'héritiers mâles qui explique le rôle dévolu alors aux héritières de la dynastie ; mais le cas se répète si souvent que l'on serait tenté d'y chercher un modèle, non pas unique mais relativement stable, où la continuité dynastique de l'Empire serait naturellement assurée par les femmes, tandis que reviendraient aux hommes la brusque conquête et l'exercice temporaire du pouvoir. Liutprand, évêque de Crémone, est une fois de plus mal informé lorsqu'il écrit que, pour l'évaluation de la noblesse, « les Grecs » ne s'intéressent pas à la mère, mais seulement au père¹¹¹. Les sources byzantines disent à peu près le contraire : non seulement elles notent l'origine aristocratique des épouses ou mères et leur éventuelle appartenance à une famille impériale, mais elles distinguent de véritables dynasties féminines. Un Arabe aurait prédit à l'empereur Théophile, en 837, que la famille des Martinakioi (à laquelle il était lui-même lié) conserverait longtemps le trône¹¹² ; or il s'agit d'une lignée féminine, qui est au départ de la dynastie macédonienne et noue ensuite avec elle de multiples alliances. Il n'y a du reste pas à s'étonner de cette importance des femmes dans le processus successoral. D'après les conceptions physiologiques de l'époque, c'est elles qui donnent le sang¹¹³ ; dans la pratique sociale, c'est à l'occasion des mariages, et le plus souvent par les femmes, que se transmet l'essentiel du patrimoine. On comprend donc sans peine que la légitimation politique suive la règle et qu'on y relève une certaine tendance au matriarcat.

La notion généralement associée à tout éloge ou toute critique de la transmission héréditaire du pouvoir est celle de « naissance dans la pourpre », qui souligne, en effet, la légitimité – ou les insuffisances – d'un enfant né lorsque son père est déjà empereur, et l'espoir – ou la crainte – que cette naissance prolonge le règne en dynastie¹¹⁴. Théodose II en 402, le « Nouveau Théodose » fils de Maurice en 583 sont porteurs d'un tel espoir. Le terme même de « porphyrogénète », qui résume la notion de « naissance dans la pourpre », apparaît de façon révélatrice en même temps que les premières vraies dynasties, celles des Isauriens et des Amoriens, et il devient un peu plus qu'un surnom, un qualificatif valorisant, pour ceux des descendants de la famille macédonienne, hommes ou femmes (Constantin VII, Basile II, Zoé et Théodora), qui ont à rappeler que leur naissance fait d'eux les seuls dépositaires de la légitimité dynastique, même si leur jeunesse ou les circonstances les ont contraints à partager le pouvoir avec des « parvenus ». Pourtant, il est facile de montrer que, jusqu'au XI^e siècle au moins, la sacralité particulière reconnue aux enfants d'un empereur déjà couronné et le principe d'une transmission héréditaire du pouvoir impérial par primogéniture peuvent ne pas coïncider et n'ont, en tout cas, ni même origine ni mêmes implications.

La naissance d'un porphyrogénète symbolise la réussite dynastique, la greffe d'une famille sur l'Empire, mais elle confère surtout au nouveau-né un caractère sacré : l'onction divine dès le ventre de sa mère. C'est, en effet, la conception qui compte ou devrait compter dans la stricte définition du porphyrogénète, la naissance n'étant prise pour référence, comme dans les horoscopes, que par commodité. Dans une lettre à Robert Guiscard, qu'il rédige au nom de l'empereur Michel Doukas, Psellos parle de « conception et naissance après l'avènement de l'empereur »¹¹⁵. Théophanès, pour expliquer à Léon VI qu'il est un porphyrogénète sans expérience du malheur et de la pauvreté, lui dit : « Tu as été oint dès la matrice »¹¹⁶. Dans le préambule du *De administrando imperio*, Constantin VII use de la même expression en s'adressant à son fils Romain : « Dieu lui-même t'a choisi et déterminé dès la matrice pour te donner sa royauté en raison de ton excellence »¹¹⁷. Andronic II (1282-1328) déclare dans une Nouvelle que « Dieu, le portant depuis le ventre de sa

mère, l'a placé sur le trône élevé du pouvoir ¹¹⁸ ». La tonalité est très nettement vétérotestamentaire : de même que le prophète Isaïe peut dire que l'Éternel « lui a donné son nom », c'est-à-dire l'a choisi et adopté, « depuis le ventre de sa mère ¹¹⁹ », de même le porphyrogénète peut affirmer que Dieu l'a façonné pour être empereur et lui a conféré l'« onction de la royauté » dès sa conception, en permettant qu'il soit engendré par un empereur déjà oint. La naissance serait affaire de dynastie, la conception est affaire de sacralité, car la dénomination du prophète ou l'onction du jeune prince signifient qu'aux liens naturels et familiaux se substitue dès l'origine l'adoption divine ¹²⁰.

Ces distinctions ne portent guère à conséquence lorsque l'ainé des fils de l'empereur est lui-même porphyrogénète, puisque la pratique dynastique et la sacralité d'une naissance dans la pourpre se conjuguent alors pour assurer la prééminence d'un seul des enfants. Mais qu'advient-il, lorsqu'un porphyrogénète doit céder le pas à un frère aîné, venu au monde avant l'accession au pouvoir de leur père commun, la distinction de la naissance dans la pourpre ne renforçant pas, mais contrariant la primogéniture, complément nécessaire et élément régulateur du système dynastique ? Le problème n'est pas tout à fait théorique : il s'est présenté notamment à Basile I^{er}, et l'on notera que le qualificatif de porphyrogénète ne semble avoir été appliqué aux enfants de son second mariage (Léon, Alexandre et Étienne) qu'après la mort de leur frère aîné (Constantin), qui devait succéder à son père ¹²¹. Il n'y a pas d'exemple, au Bas-Empire et à l'époque byzantine, où ait joué la préférence pour un porphyrogénète ; mais au moins deux cas où elle fut invoquée, comme jadis en Perse achéménide ¹²², pour disqualifier le pouvoir en place et justifier une rébellion. En 479, Marcianus, fils d'Anthémius, fondait ses prétentions à l'Empire sur le fait qu'il avait épousé une fille de Léon I^{er}, Léontia, née *après* l'avènement de son père, tandis que l'empereur Zénon avait épousé la fille aînée, Ariane, née *avant* que Léon ne fût sur le trône ¹²³. Dans une *Passion de saint Artémios* qui se déroule sous le règne de Julien mais fut vraisemblablement écrite à l'époque iconoclaste et constitue donc pour nous un jalon, l'empereur persécuteur explique sa rébellion contre Constance II en disant au futur martyr : « Tu sais que c'est plutôt à notre famille que revenait nor-

malement l'Empire. Car mon père Constance est né du mariage de mon grand-père Constance [Chlore] avec Théodora, fille de Maximien, tandis que Constance [Chlore] a eu Constantin [I^{er}] d'Hélène, une femme de rien, une sorte de prostituée, alors qu'il n'était pas encore César et se trouvait en tenue de simple particulier (*idiôtès*) ¹²⁴. »

Peut-être d'autres tentatives d'usurpation invoquèrent-elles ce prétexte ou cette justification, en l'absence d'une reconnaissance officielle de la primogéniture ¹²⁵. Mais nous avons au moins un autre cas où, sans heurt apparent, nous voyons comment la « naissance dans la pourpre » pouvait intervenir dans le jeu institutionnel. À son avènement en 1059, Constantin X Doukas voulut – nous disent différentes sources – fonder une dynastie. Il avait de sa femme Eudocie trois fils vivants, qui étaient, dans l'ordre de naissance, Michel, Andronic et Constance. Le Continuateur de Skylitzès, marquant une sorte d'hésitation sur l'ordre de préséance, précise que « parmi eux, seul Constance était porphyrogénète, *mais* que leur père les proclama tous empereurs ¹²⁶ ». Zonaras reprend l'indication en ajoutant que Constance fut revêtu des insignes impériaux aussitôt après sa naissance et avant ses deux frères aînés ¹²⁷. Psellos est heureusement plus explicite ¹²⁸ : « Après son [= de Constantin X Doukas] arrivée au pouvoir, le soleil n'avait pas encore accompli le cercle d'une année qu'un enfant lui naquit, qui fut jugé digne de l'Empire. Pour les autres frères, comme leur naissance avait précédé l'arrivée de leur père au pouvoir, l'admirable Michel et son puîné Andronic étaient tous deux de simples « particuliers » (*idiôtai*), mais, peu de temps après, celui qui était à la fois l'ainé et le plus beau de ses fils, j'ai nommé le très divin Michel, reçut de son père le diadème impérial. Ce jeune prince, qu'il allait tout à l'heure asseoir sur le trône, l'empereur le met noblement à l'épreuve pour voir s'il convient à l'Empire. » Chroniqueurs et historiens font donc bien, dans cet exemple précis, une différence entre le porphyrogénète Constance, qui reçoit, dès sa naissance et comme de droit, le nom d'empereur, et les deux *idiôtai*, Michel et Andronic, dont le premier est associé au trône après Constance, comme par choix et pour éprouver sa capacité à régner, et le second ne reçoit pas le titre impérial du vivant de son père. C'est l'ainé des enfants, Michel, qui, bien que couronné en second, fait normalement figure de successeur

désigné ; mais le benjamin porphyrogénète, Constance, vient s'intercaler entre l'aîné et le second dans les actes officiels ¹³⁰ et sur les monnaies ¹³⁰. Cette entorse à l'ordre des naissances semble se prolonger sous le règne de Romain Diogène (1068-1071), malgré la promotion d'Andronic au rang de coempereur ¹³¹, et ne disparaît au profit d'une hiérarchie purement dynastique que sous celui de Michel VII l'idiôte ¹³², qui évite de donner à Constance son véritable titre impérial, mais se souvient opportunément de sa qualité de porphyrogénète lorsqu'il négocie pour lui une union matrimoniale avec la fille de Robert Guiscard ¹³³.

Le droit d'aînesse s'impose donc sans difficulté majeure, et la notion de naissance dans la pourpre n'apporte au jeu institutionnel que des perturbations minimales, tout juste perceptibles. Elle résiste néanmoins à la logique dynastique, opposant à une pratique sans théorie (un *jus sanguinis* inavoué, la succession automatique du fils aîné) une sorte de théorie sans pratique (un *jus unctionis* inefficace, une préférence toute formelle pour l'enfant né après l'avènement du père). Qu'en conclure, sinon que, dans une idéologie politique qui répugne à admettre l'hérédité de la fonction impériale, la notion de porphyrogénète permet de contourner l'écueil ? Bien entendu, l'enfant conçu dans la pourpre et aussitôt acclamé est le fils de l'empereur, mais les liens du sang qui font de lui un éventuel héritier de l'Empire sont immédiatement remplacés par ceux d'une « élection » divine par l'onction. La *basiléa* doit se dépouiller de tous les caractères trop « naturels » qui feraient d'elle une simple *dynastéia*. Bien qu'elle ne se superpose pas tout à fait à l'hérédité, la « naissance dans la pourpre » lui fournit un indispensable alibi.

Ce n'est pas tout. À l'adoption divine par l'« onction dans la matrice », le cérémonial prévu au ^x^e siècle pour la naissance, le baptême et la tonsure d'un porphyrogénète ajoute une sorte d'adoption populaire. Résumons les chapitres du *Livre des cérémonies* qui nous renseignent à ce sujet ¹³⁴.

II, 21 – Le jour de la naissance, les sénateurs viennent au Palais féliciter l'empereur et lui souhaitent de connaître les enfants des enfants du porphyrogénète et de voir le porphyrogénète lui-même, avancé en âge, hériter du pouvoir et de la royauté paternelle, de telle sorte que la *basiléa* et la *politéia* des Romains soient bien dirigées et gouvernées. Le « troisième

jour de la naissance », les quatre dèmes ou factions populaires organisent une première séance d'acclamations ¹³⁵. Le cinquième jour, leurs représentants et ceux des corps de troupes (*tagmata*), en tout deux cents personnes désignées par le préposite, se rassemblent à l'Hippodrome pour acclamer l'enfant en l'appelant par « tel nom » préalablement choisi mais qu'ils auront le privilège de prononcer pour la première fois, « selon le cérémonial ancien et la vieille coutume ». Le huitième jour, un prêtre vient dans le narthex de l'église (sans doute une chapelle du Palais) dire une prière sur l'enfant et lui « imposer le nom qui a été prononcé par les dèmes ». Suit un défilé des dignitaires et de leurs épouses pour rendre honneur à l'enfant par des vœux et des acclamations semblables à ceux qui sont adressés à l'empereur ¹³⁶. Pendant toute la semaine qui suit la naissance, on distribue le « breuvage » ou « gâteau des couches ¹³⁷ », au portique des XIX Lits pour les officiers des *tagmata*, des Scholes et de la flotte, les dévotes des Verts et des Bleus, « le politique » avec les corporations, et aux carrefours de la Mésè, depuis la Chalcé jusqu'au Forum du Bœuf ¹³⁸, pour les pauvres, « nos frères dans le Christ ».

II, 22 – Pour le baptême d'un enfant mâle de l'empereur, les officiers, gens des bureaux et sénateurs se rassemblent. On va en procession au « grand baptistère » de Sainte-Sophie, où ceux qui ont été désignés comme parrains (*anadochoi*) « reçoivent » l'enfant (*déchontai hoi anadochoi*) ¹³⁹.

II, 23 – La tonsure (*koureuma*) est une cérémonie distincte d'offrande à Dieu des cheveux de l'enfant. L'empereur convoque le sénat et fait venir le patriarche, les métropolitains et les archevêques. Ensemble, ils vont dans le sanctuaire choisi par l'empereur, où ils sont rejoints par les sénateurs et par « tous ceux qui, en qualité de parrains, doivent recevoir les cheveux de l'enfant impérial ». Le préposite apporte une pièce d'étoffe faite de carrés cousus. Il tient lui-même le premier carré, celui dans lequel vont tomber les cheveux coupés ; les autres carrés sont tenus chacun par l'un des « parrains de tonsure ». Le rédacteur ajoute à ce sujet un souvenir : pour la tonsure du porphyrogénète Léon, fils de Basile I^{er}, qui eut lieu dans la chapelle Saint-Théodore, avaient été choisis comme parrains de tonsure non seulement le stratège des Anatoliques et celui de Cappadoce, mais tous les officiers de ces deux thèmes jusqu'au rang de drongaire et de *comes*, au nombre

d'une cinquantaine environ. Si bien que la pièce d'étoffe et la chaîne des parrains qui la tenaient allaient de la barrière de chancel du sanctuaire jusqu'au portique du Chrysotriklinos.

Les étapes qui sont ici distinguées (première bénédiction et vœux de naissance, choix et imposition d'un nom, baptême, tonsure) sont prévues pour tous les enfants et marquées dans l'*Euchologe* par un certain nombre de prières et de gestes liturgiques qui n'ont sans doute qu'assez peu varié jusqu'à nos jours¹⁴⁰. Qu'il s'agisse d'un porphyrogénète ne fait que rendre les fêtes plus solennelles et confirmer le caractère commun des différentes cérémonies, celui de rituels d'adoption. Il s'agit, en effet, de faire adopter l'enfant impérial par les représentants, aussi nombreux que possible, du corps social dont dépendra son avenir et peut-être même sa survie. La dénomination par deux cents représentants sélectionnés, qui ont le privilège d'appeler pour la première fois l'enfant par son nom, crée un lien de cette nature. Le choix du nom n'est plus que simulé, mais même ainsi le *Livre des cérémonies* impose aux dèmes, c'est-à-dire symboliquement au peuple de Constantinople, si important dans les processus de légitimation ou de renversement des empereurs, et à certains éléments de l'armée un devoir de protection à l'égard du porphyrogénète¹⁴¹ ; car celui qui nomme fait office de parrain, c'est-à-dire de père d'adoption. Le parrainage de baptême est l'occasion de stratégies plus subtiles visant souvent à désamorcer les haines familiales ou les conflits politiques latents par le lien d'une paternité spirituelle. L'offrande des cheveux, alors distincte du baptême, va exactement dans le même sens, puisque, depuis l'Antiquité païenne et juive¹⁴², offrir à un homme ou à un dieu les cheveux coupés d'un enfant, c'est placer cet enfant sous sa protection. Ainsi, la situation privilégiée du porphyrogénète vient de ce que l'ensemble du corps social est associé aux diverses cérémonies suivant sa naissance : le *populus* de Constantinople, les dignitaires et l'armée sont attachés à l'enfant par un lien d'adoption qui ne pourrait être rompu sans sacrilège en cas de révolte et de violence. Au lieu de reconnaître le droit du fils à succéder au père en vertu d'une parenté naturelle, on multiplie les liens de parenté symbolique qui font du porphyrogénète non pas seulement le fils de l'empereur, mais le fils adoptif de l'Em-

pire, comme l'onction dès la matrice avait fait de lui le fils adoptif de Dieu. Par prudence et prévoyance, certes, mais aussi pour éviter toute référence malséante au droit du sang.

On pourrait prolonger cette analyse des rituels du premier âge jusqu'au temps du mariage. Le choix de l'épouse d'un porphyrogénète, ou plus généralement d'un jeune « prince héritier », donna lieu pendant une partie du VIII^e et du IX^e siècle à un curieux « concours de beauté », dont le récit dans une dizaine de sources indépendantes tourne facilement à l'apologue et emprunte toutes sortes d'éléments symboliques au folklore universel, mais semble en grande partie véridique. Les recoupements empêchent de croire à une pure fiction, et les épisodes rapportés forment une série cohérente de 788 à 882¹⁴³, dans une période où précisément la notion de porphyrogénète mûrit et s'entoure de sacralité. On nous assure que les choses se passaient ainsi : lorsque le « porphyrogénète » ou le fils de l'empereur régnant s'éveille à l'amour physique et est en âge de prendre femme (entre seize et vingt ans), des envoyés impériaux et eunuques du Palais se livrent à une prospection systématique dans « tout le territoire de la Romanie ». Un certain nombre de jeunes filles sont ainsi sélectionnées sur des critères de beauté et de prestance. À leur arrivée à Constantinople et après une nouvelle sélection, ces « candidates », une douzaine, vivent quelque temps dans l'intimité de l'impératrice, qui les examine attentivement, et le jeune empereur les voit avant de choisir. À l'issue du concours, l'heureuse élue est préparée à son rôle d'impératrice et quelques-unes des plus brillantes candidates sont dotées et mariées à des dignitaires ou princes étrangers. En réalité, la recherche se limite à quelques villes ou provinces, la sélection s'opère dans de grandes familles et les intérêts de clans pèsent lourd dans le choix. Mais peu importe. Si l'on tient tant à donner malgré tout à ces mariages princiers l'apparence d'un « concours » largement ouvert, c'est sans doute pour retrouver la même combinaison d'éléments que lorsqu'un empereur parvenu prend femme dans la famille impériale, mais avec des rôles inversés. Cette fois, ce n'est pas l'épouse de haute naissance qui apporte à l'*idiôtès* le sang impérial qui lui manque, c'est le « fils d'empereur » qui demande à une épouse « sans naissance » ce complément indispensable que sont l'élection et l'excellence ; la compétition ne couronne pas la hardiesse

d'un ambitieux mais la beauté d'une candidate ; la légitimité dynastique venant de l'empereur, on attend que la légitimité de rupture vienne de la future impératrice et soit jugée en termes de pure féminité, de même que la vaillance de l'idiote est jugée en termes de pure virilité. Dans un cas comme dans l'autre, on s'efforce de résoudre une contradiction qui tient à la nature même du pouvoir en donnant à l'empereur et à l'impératrice des rôles complémentaires.

Il n'y a pas de légitimité hors de cet improbable équilibre qui réussirait à accorder dynastie et usurpation, hérédité et mérite, parenté et adoption, sang et onction.

Succéder à...

Lorsque Constantin-Cyrille (ou l'hagiographe qui le fait parler) répond aux critiques du Khazar sur l'instabilité de la fonction impériale à Byzance en invoquant l'Ancien Testament, c'est beaucoup plus qu'une manière de clore le débat par un argument d'autorité. Le missionnaire et tous ses contemporains, persuadés que les Romains étaient le nouveau peuple élu, cherchaient et trouvaient dans l'histoire des juifs quelques notions permettant d'adapter les structures politiques de la Romanité à sa nouvelle mission. Les écrits néotestamentaires ne leur offraient qu'une prudente distinction entre la religion et l'État, entre un christianisme naissant et un Empire resté païen ; c'est donc vers l'Ancien Testament qu'ils se tournaient, non pas certes pour relever l'héritage du peuple « déicide », mais pour recevoir les préceptes que Dieu donnait *apparemment* au peuple juif en prévoyant qu'ils s'appliqueraient *en réalité* à l'Empire chrétien.

Or la royauté, son origine et la nature, sacerdotale ou non, de sa fonction sont l'un des grands sujets de l'Ancien Testament, et un lecteur byzantin pouvait y puiser quelques idées maîtresses. D'abord celle que la royauté — disons la royauté sur un peuple élu, c'est-à-dire engagé dans un plan divin d'« économie » — ne saurait être qu'un don de Dieu. C'est Dieu qui désigne Saül à Samuel en disant à ce dernier : « Demain comme maintenant, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin. Tu l'oindras comme chef sur mon peuple, Israël, et il sauvera mon peuple de la main des Philistins » (*I Samuel*,

ix, 16). Ce choix divin qui suscite l'apparition d'un chef charismatique s'accommode du reste un peu plus tard d'une désignation populaire par acclamations (*I Samuel*, xi, 15) : les deux niveaux de légitimité coïncident, mais ne se confondent pas. Autre leçon bien retenue par les Byzantins : l'onction fait du souverain « un autre homme » (*I Samuel*, x, 6), le fils adoptif de Dieu, avec pour double conséquence la mise entre parenthèses de l'hérédité dynastique et la définition d'une royauté sacrale¹⁴⁴. L'élection divine par l'onction rend possible un choix hors de la famille régnante, une *mutatio regni*¹⁴⁵, sans exclure pourtant la succession dynastique. Comme le remarque Constantin-Cyrille, David succède à Saül sans lui être apparenté, mais Dieu promet à David qu'il « affermira le trône de sa royauté à jamais », qu'il « ne lui retirera pas sa bienveillance, comme à Saül », que « sa maison et sa royauté dureront à jamais devant Lui » (*II Samuel*, vii, 13-16) et qu'il « érige son trône d'âge en âge » (*Psaume LXXXVIII*, 5). Toutefois, même si l'on peut parler d'une dynastie davidique et d'une « alliance » divine avec la maison de David, la transmission héréditaire du pouvoir royal n'est pas reconnue comme un principe : elle n'est admise que dans le royaume de Juda, non en Israël ; elle n'est pas assortie d'une reconnaissance du droit d'aînesse¹⁴⁶, et chaque intronisation comporte en principe un renouvellement de l'alliance davidique et une adoption par Dieu du nouveau souverain. Quant au droit que donnerait l'onction d'exercer certaines fonctions cultuelles, il oppose déjà Saül à Samuel et reste ensuite une source permanente de conflits. Tout comme la royauté, le sacerdoce est reconnu double. On distinguera la royauté charismatique de l'oint et la royauté héréditaire du chef national, un sacerdoce réservé aux prêtres et un sacerdoce royal¹⁴⁷.

Il suffit de lire les exégètes et historiens du monde biblique pour comprendre que les Byzantins pouvaient, sans trop forcer le texte de l'Ancien Testament, y trouver non pas seulement des situations ayant certaines analogies avec le proche passé ou le présent de l'Empire, mais un fil conducteur dans les débats les plus complexes de l'actualité, non pas seulement un répertoire de thèmes rhétoriques permettant de louer la légitimité d'un « Nouveau David » et l'équité d'un « Nouveau Salomon », ou de stigmatiser l'aveuglement d'un « Nouvel Achab » et les persécutions d'un « Nouvel Amalécite », mais

des « types » déjà constitués, auxquels on pouvait faire correspondre la réalité présente. Aucun nouvel événement n'est tout à fait vrai, aucun nouvel empereur n'est tout à fait authentique tant qu'il n'est pas reconnu et étiqueté sur ce registre vétérotestamentaire¹⁴⁸. À Byzance, l'Ancien Testament a valeur constitutionnelle ; il a la même normativité dans le domaine politique que le Nouveau Testament dans le domaine moral. L'histoire des juifs, soigneusement déshistoricisée et déjudaïsée par cette lecture chrétienne, a pour fonction de préfigurer ce que sera ou devra être la conduite de l'Empire, de comprendre dans quelles conditions et par conformité avec quelle « figure » biblique un souverain gagnera ou perdra sa légitimité, un fils héritera du pouvoir de son père, un roi pourra se dire prêtre.

Dans une telle conception commune aux « religions du Livre », mais qui peut s'appliquer à d'autres sociétés, le terme de succession a deux sens. On succède à un roi ou à un empereur, et la pratique successorale la plus ordinaire et la plus sûre est alors, sans doute, la transmission héréditaire ; mais on lui succède *dans* un rôle et une fonction, *dans* une série où l'on est appelé par Dieu. Le rôle a été écrit pour David ; la série est celle qu'inaugure le premier empereur chrétien, Constantin, qui est à la fois un dynaste et *David redivivus*. Chaque successeur qui prend place derrière cette tête de série est, comme le disent les acclamations du cérémonial, un « Nouveau David » et un « Nouveau Constantin » en même temps que l'héritier ou le virtuel fondateur d'une dynastie. À Byzance, on est empereur à ces trois niveaux.

L'Islam, qui subit directement ou à travers Byzance l'influence des modèles vétérotestamentaires, fournit un parallèle éclairant. Comme le remarquent les spécialistes, la langue arabe possède au moins deux termes pour désigner le souverain¹⁴⁹ : *malik* (de la vieille racine sémitique *mlk*), le détenteur d'une royauté dynastique sans sacralité particulière¹⁵⁰, et *khalifa*, le successeur ou représentant qui exerce « à son tour » ou « par délégation » un pouvoir sacralisé, sans que soit exclu ou affirmé un droit héréditaire. Dans le Coran, Dieu établit Adam, et surtout David comme « califes » sur la terre.

Lorsque ton Seigneur dit aux anges :
« Je vais établir un *khalifa* sur la terre »,
les anges dirent :
« Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal
et qui répandra le sang
tandis que nous célébrerons tes louanges en te glorifiant
et que nous proclamerons ta sainteté ? »
(Sourate II, 30.)

Les anges protestent parce qu'ils se trompent en confondant *malik* et *khalifa*.

Ô David, nous avons fait de toi un *khalifa* sur la terre,
juge les hommes selon ta justice ;
ne suis pas ta passion,
elle t'égarerait loin du chemin de Dieu.
(Sourate XXXVIII, 26.)

Se retrouve donc dans le Coran la différence entre deux conceptions de la royauté, que les spécialistes perçoivent déjà dans l'Ancien Testament et que nous avons tenté de saisir à Byzance. Et bon nombre d'histoires, le plus souvent inventées, viennent préciser, à propos de ce que devrait être le calife musulman, ce qui sépare le *khalifa* du *malik*¹⁵¹ :

– Tabari rapporte un dialogue entre le calife Umar et le premier musulman de Perse, Salmân. Umar demande à Salmân : « Suis-je un *malik* ou un *khalifa* ? » Et Salmân répond : « Si tu as imposé les terres des musulmans d'un dirham, ou plus ou moins, et que tu as employé ce dirham à des fins contraires à la loi, alors tu es un *malik* et non un *khalifa*. » Umar aurait pleuré.

– Après les califes *râshidûn* (« bien guidés »), à mesure que les dynasties umayyade et abbasside s'installent, une contamination se produit entre les deux sortes de royauté, et l'on attribue à Muhammad cette prédiction désabusée : le califat après moi durera trente ans, ensuite viendra la royauté (celle du *malik*). Les sources prêtent du reste à Mu'âwiya, qui instaure l'hérédité du califat, cette réflexion : « Je suis le premier roi (*malik*) » de l'Islam¹⁵².

– Les musulmans un peu stricts critiquèrent le titre de *khalifat Allâh*, calife ou lieutenant de Dieu, que se donnèrent certains califes de l'époque umayyade (comme Abd al-Malik

685-705) et abbasside (comme al-Mamûn 813-833), et qui supposait une monarchie de droit divin, une sorte de « vicariat de Dieu ». L'historiette suivante commença alors de circuler : un homme s'adresse à Umar en l'appelant *khalifat Allâh* (représentant de Dieu). « Non – lui répond Umar –, le représentant de Dieu, c'est David. » L'autre l'appelle *khalifatu Rasûl Allâh* (successeur de l'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire de Muhammad). « Non – répond encore Umar –, le successeur du Prophète de Dieu, c'est Abû Bakr. » L'autre lui donne alors le titre exact de *khalifatu khalifati Rasûl Allâh* (successeur du successeur de l'Envoyé de Dieu). « C'est juste – répond cette fois Umar –, mais c'est bien long, et le titre ne cessera de s'allonger : mieux vaut m'appeler *Amir al-Muminin* (Chef des croyants). »

Cette savoureuse anecdote invite pour le moins à nuancer les schémas trop théoriques sur les fondements théologiques du pouvoir califal. Elle met en évidence l'équivoque du mot *khalifa*, qui a, selon les cas et jamais indifféremment, le sens de successeur et celui de représentant, c'est-à-dire appartient tantôt au registre du « succéder à... », tantôt à celui du « succéder dans... ». Elle propose aussi une sorte de désescalade en distinguant des niveaux d'autorité successifs mais sans communication : Dieu, son représentant, son Envoyé, le successeur de son Envoyé, le successeur du successeur... À moins de se référer directement à la communauté des croyants dont le calife est le chef, il faut compter un à un tous les maillons de cette chaîne successorale pour trouver la place, le titre et la légitimité exacts de chaque souverain. La répétition, en mesurant soigneusement la distance temporelle qui éloigne le pouvoir exercé *hic et nunc* de son origine divine, évite que ce pouvoir ne se durcisse en théocratie pure et simple, mais conduit aussi, par les ruptures qu'elle suggère, à interpréter la succession califale comme une suite de reproductions plutôt que comme une transmission naturelle au fil du temps.

La comparaison avec Byzance ne sera ici qu'esquissée. Comme le souverain de Bagdad, celui de Constantinople hésitait entre une définition de *malik* et une définition de *khalifa*, entre une succession déployée dans le temps, qui faisait éclore des dynasties, et une chaîne perpétuelle de délégations, qui définissait le *David redivivus* ou, comme dit l'expression grecque

la plus usuelle, « l'empereur de chaque époque ¹⁵³ ». L'Empire-patrimoine pouvait à la rigueur se transmettre selon des règles tacites de succession naturelle ; la *basiléia* sacrée, elle, qui venait de Dieu et avait été inventée pour l'Empire des chrétiens par l'intermédiaire du peuple élu d'avant le « temps de la Grâce », n'était pas un pouvoir transmissible. C'était un rôle dans lequel on entrait toujours provisoirement et par procuration. L'Empire byzantin, un peu comme le califat arabe, était héréditaire par instinct de conservation, sacré et sacerdotal, donc électif, par projection des « antiquités judaïques ».

CHAPITRE II

PROCLAMATIONS
ET COURONNEMENTS*Modèle de couronnement*

Voici comment le *Livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète décrit un couronnement impérial vers le milieu du x^e siècle, en faisant la synthèse de divers protocoles où il gomme, selon la loi du genre, les noms propres et les dates, afin de transformer des documents historiques en un modèle¹.

Les dignitaires civils et militaires, en grande tenue et avec les insignes, attendent au Palais, prêts à escorter le souverain. Celui-ci sort de la salle d'apparat de l'Augousteus, portant le *skaramangion*, tunique étroite tombant jusqu'à terre, et le *sagion* de pourpre, sorte de manteau court. Sur le trajet qui le conduit aux portes du Palais, il est « reçu » par les patrices, les consuls et le reste du sénat. Il sort par le quartier militaire des Scholes, et sur son passage, à leurs emplacements habituels, les représentants des dèmes (Verts et Bleus) font à son adresse des signes de croix. Arrivé à l'Horloge et au vestibule sud de Sainte-Sophie, l'empereur change d'habits, revêt des vêtements plus impériaux dans un premier espace aménagé derrière une portière (*mètatorion*) : une tunique de soie appelée *divitèsion*, et un manteau brodé que l'on désigne du nom, sans doute khazar, de *tzitzakion*². Alors a lieu l'« entrée » avec le patriarche, c'est-à-dire le franchissement de la porte impériale du narthex vers la nef centrale, telle qu'elle est décrite en détail dans le premier chapitre du recueil, que nous examinerons au chapitre suivant. Le souverain prie devant les « Saintes Portes », celles de la barrière de chancel qui délimite le sanctuaire, mais ne les franchit pas. Après avoir allumé des

cierges, il monte avec le patriarche à l'ambon, où ont été disposés sur un autel portatif les insignes de la royauté : la chlamyde et la fibule qui permet de l'agrafer sur l'épaule droite, la couronne³. Le patriarche fait une prière sur la couronne (le cérémonial ne dit pas en quels termes, car c'est affaire de liturgie)⁴, la saisit et la place sur la tête du souverain. Le peuple crie alors « Saint, Saint, Saint⁵ ! Gloire dans les hauteurs et paix sur la terre ! », puis « Que nombreuses soient les années d'un tel, grand empereur autocrator⁶ [...] et la suite ». Couronne en tête, l'empereur descend de l'ambon, s'en va dans un second *mètatorion* qui se trouve à l'extrémité est du collatéral sud⁷, s'assied sur un trône portatif (*sellion*), et par vagues successives, douze au total, les dignitaires viennent le saluer par ordre hiérarchique, tombent à terre et baissent ses deux genoux. Le préposite dit alors « S'il vous plaît », et tous acclament « Pour de nombreuses et bonnes années », avant de s'en aller. La cérémonie se poursuit avec le baiser de paix, la communion et la sortie, selon l'ordre prévu pour les grandes fêtes religieuses, décrit tout au long du premier chapitre.

Vient ensuite dans le recueil un protocole d'acclamations qui correspond en réalité à une cérémonie différente, puisque l'empereur couronné n'est pas un « grand empereur autocrator » mais un « petit empereur » associé. À l'ambon, le patriarche « fait la prière sur la chlamyde avant de la remettre au grand empereur », et c'est ce dernier qui en revêt l'empereur associé ; « ensuite, le patriarche fait la prière sur les couronnes et, de ses propres mains, couronne d'abord le grand empereur, puis remet l'autre couronne au grand empereur, qui en couronne l'empereur nouvellement consacré ». Les factions crient « Digne » et les insignes ou drapeaux s'inclinent⁸. En alternance, les chantres et le peuple saluent alors les souverains : « Gloire à Dieu dans les hauteurs et paix sur la terre [...]. Bienveillance aux chrétiens, car Dieu a eu pitié de son peuple [...]. Voici le grand jour du Seigneur, voici le jour du salut des Romains [...]. Ce jour est la joie et la gloire du monde, en lequel la couronne de l'Empire a été posée dignement sur votre tête [...]. »

Déception. On espérait une belle évocation historique et l'on se retrouve au musée Grévin. On s'attendait à trouver dans cette synthèse protocolaire, sinon une définition de la

basiléia, au moins la description d'un véritable rituel royal avec un parcours, des acteurs, des gestes et des mots significatifs ; or ce texte imprécis et plat ne dit à peu près rien d'important et vaut surtout par la critique que l'on peut en faire.

1. Il n'est pas daté, pas datable avec certitude⁹, et le parti pris du compilateur de faire disparaître tout élément d'identification et d'ancrage dans l'histoire aboutit à un appauvrissement qui fait surtout ressortir ce que le vrai cérémonial d'investiture, tel que nous le trouvons décrit dans d'autres sources, doit à la personnalité de chaque nouvel empereur et aux circonstances de son accession au trône.

2. Il juxtapose par négligence le protocole de couronnement d'un grand empereur et le protocole d'acclamation d'un empereur associé, soulignant involontairement la profonde différence entre les deux légitimités que nous avons déjà distinguées : celle de l'homme nouveau promu directement autocrator et couronné par le patriarche, et celle de l'héritier ou du successeur associé à la *basiléia* et couronné par le « grand empereur » lui-même.

3. Les acteurs sociaux sont réduits à des symboles ; le peuple, *laos* ou *dèmos*, n'est constitué que d'une poignée de dignitaires ou de représentants soigneusement sélectionnés, répartis le long du trajet le plus court reliant l'espace privé du Palais à l'espace semi-public de Sainte-Sophie. La ville et sa population, dont on sait l'importance dans le choix des empereurs, sont mises délibérément entre parenthèses.

4. Le rôle essentiel semble dévolu à l'église, terme de l'itinéraire, et au patriarche, qui pose la couronne sur la tête du nouveau souverain ou bénit celle que l'empereur posera sur la tête du diadoque associé. Le compilateur, il est vrai, ne retient que l'aspect religieux de la cérémonie ; mais, ce faisant, il lui retire toute spécificité et ne décrit rien d'autre que la procession impériale, prévue pour n'importe quelle grande fête, précédemment décrite en détail et dont il avoue ne donner ici qu'un résumé¹⁰. La *mutatio vestis*¹¹ dans les pylées du narthex et les salutations dans le *mètatorion* du collatéral sud n'ont rien d'exceptionnel ; seul le couronnement à l'ambon introduit une particularité dans la liturgie normale de l'« entrée » (*eisodos*) de l'empereur dans l'église du Christ, dont nous verrons qu'elle est, en effet, la cérémonie de base,

revêtant la plus haute signification institutionnelle et symbolique. Mais puisqu'on faisait intentionnellement correspondre la date des couronnements impériaux avec les grandes fêtes religieuses, le couronnement n'est qu'un épisode ajouté, et ajouté parfois par surprise, comme le montre la manière dont Michel III associa au trône Basile I^{er}. Le 26 mai 866, racontent les chroniqueurs¹², jour de la Pentecôte, Michel vint à Sainte-Sophie selon le cérémonial habituel, et l'assistance eut la surprise de le voir pénétrer dans l'église et gravir les premières marches de l'ambon couronne en tête, alors que la coutume voulait que l'empereur retirât sa couronne avant de franchir les portes impériales du narthex ; l'explication vint aussitôt : Michel profitait de la fête religieuse pour couronner Basile. Ce récit montre que le chapitre de Constantin Porphyrogénète n'est pas inexact, mais qu'il choisit de reproduire une cérémonie minimale, où une bénédiction, le port de la couronne et quelques acclamations officialisent une promotion à l'Empire sans constituer un véritable sacre.

5. Enfin, ce chapitre sur le couronnement occupe dans l'architecture du *Livre des cérémonies* une place surprenante, en tête d'une partie consacrée aux cérémonies civiles (I, 38-63) – par opposition aux cérémonies religieuses (I, 1-37) – et aux promotions de dignitaires. L'empereur et l'Augusta se trouvent ainsi au sommet d'une hiérarchie qui descend jusqu'au niveau de chef de bureau et de protospathaire, et qui fait du *basileus* une sorte de superfonctionnaire. Cette présentation pyramidale est en grande partie un trompe-l'œil. En fait, il existe une coupure dans la hiérarchie aulique avant ou après le curopalate. Le César et le Nobélissime sont revêtus de dignités impériales, destinées – comme celle de curopalate – à satisfaire l'ambition de membres de la famille de l'empereur et gardant – contrairement à celle de curopalate – un reflet de la *basiléia* par le terme qui désigne la promotion (*chéirotoneia*, « consécration », et non pas *proagôgè*), par les épithètes reprises dans les acclamations (*eutychestatos* pour le César, *épiphanestatos* pour le Nobélissime), par les gestes d'hommage (on baise les deux genoux de l'empereur, un genou du César, la main du Nobélissime). Constantin Porphyrogénète donne ailleurs le protocole de l'élévation par Héraclius, le 4 juillet 638, de son fils Héraklonas de la dignité de César à la *basiléia* et de son fils David au rang de César¹³ ; et il tire sans doute

son modèle d'une « consécration » comme César et Nobélissime du protocole de la cérémonie du 2 avril 769, au cours de laquelle trois des enfants de Constantin V avaient été promus au rang de César (Christophore et Nicéphore) ou de Nobélissime (Nicétas)¹⁴. Il sait par expérience historique et personnelle que la *basiléia* est devenue, depuis le VII^e siècle, une sorte de vertu latente, une onction symbolique s'étendant à la progéniture du souverain et distincte de l'*autokratoria*, c'est-à-dire du pouvoir effectif. On doit donc s'étonner qu'il joue ici de confusion et que, dans un livre tout entier consacré à la glorification de la *basiléia*, il présente le « sacre » comme la promotion d'un dignitaire supérieur, sur la tête duquel on pose une couronne à l'occasion d'une fête du calendrier religieux.

Même si l'on complète le *Livre des cérémonies* par les prières de l'*Euchologe*, on reste très loin des grands rituels qui font du nouveau roi un « autre homme », de ces *ordines* que les ethnologues interprètent un peu naïvement comme une représentation globale de la royauté¹⁵ et dont se rapprocherait davantage, dans la forme au moins, le chapitre consacré au « couronnement de l'empereur » dans le *Traité des offices* du Pseudo-Kodinos (XIV^e siècle)¹⁶. Les prières du patriarche à l'ambon sont brèves et relativement banales en dépit de leur tonalité vétérotestamentaire :

Avant que les *vestitores* ne revêtent l'empereur de la chlamyde : « Seigneur notre Dieu, Roi de ceux qui règnent et Seigneur des seigneurs, Toi qui, par l'intermédiaire de ton prophète Samuel, as choisi ton serviteur David et l'as, par l'onction, fait roi de ton peuple Israël, écoute encore aujourd'hui notre demande, à nous indignes, jette un regard du haut de ta sainte demeure, daigne oindre¹⁷ de l'huile de l'exultation ton fidèle serviteur un tel qu'il t'a plu d'établir comme empereur sur la sainte nation que tu as faite tienne par le sang de ton Fils unique. Investis-le de la force d'en haut, pose sur sa tête une couronne de pierres précieuses, gratifie-le de longs jours, mets dans sa droite le sceptre du salut, établis-le sur le trône de justice, ceins-le des armes de ton Esprit-Saint, donne force à son bras, soumetts-lui toutes les nations barbares, insuffle dans son cœur la crainte à ton égard et la compassion à l'égard de ses sujets, maintiens-le dans une foi irréprochable, fais de lui un scrupuleux défenseur des dogmes de la sainte

Église catholique : qu'il juge ton peuple avec équité et les pauvres avec justice, qu'il sauve les enfants des pauvres et qu'il ait en partage la royauté céleste. Car à toi la puissance, à toi la royauté et la force. »

Avant de poser ou faire poser la couronne sur la tête du nouvel empereur et de procéder à la liturgie des présanctifiés, le patriarche fait une seconde prière : « Devant toi, le seul Roi des hommes, celui à qui tu as confié la royauté terrestre courbe la nuque ainsi que nous. Et nous te prions, Maître de toutes choses, garde-le sous ta protection, affermis sa royauté, accorde-lui de faire en tout ce qui te plaît, fais se lever pendant ses jours justice et abondance de paix : que le calme de son règne nous permette de jouir d'une existence douce et tranquille en toute piété et honnêteté. Car tu es le Roi de la paix et le Sauveur de nos âmes et de nos corps, et c'est toi que nous glorifions¹⁸. »

Protocoles du V^e et du VI^e siècle

C'est peut-être pour compenser cette évidente platitude que le compilateur du X^e siècle a ajouté au cérémonial type quelques récits de couronnement sélectionnés par un maître des offices de Justinien I^{er}, Pierre le Patrice¹⁹, auteur d'un ouvrage perdu sur l'administration, le *Péri politikès katastaséōs*, qui ne nous est plus connu que par les emprunts du *Livre des cérémonies*. En préservant le cérémonial, Pierre le Patrice entend sans doute, comme Jean Lydos lui en attribue le mérite et comme Constantin Porphyrogénète lui-même en professait l'intention, « restaurer l'honneur du nom romain » et préserver l'Empire de la « folie » des innovations incontrôlées²⁰ ; mais, avec plus d'intelligence que son imitateur du X^e siècle, il ne dresse pas un modèle unique. Il note les différences entre un cérémonial ancien, plus long et partant de la place d'armes située à la septième borne milliaire de Constantinople, l'Hebdomon²¹, et un cérémonial moderne (c'est-à-dire de la fin du V^e et du VI^e siècle), qui se concentre à l'Hippodrome et à Sainte-Sophie. Surtout, il distingue des cas : celui de l'homme nouveau choisi comme empereur après la mort de son prédécesseur et proclamé selon la formule ancienne (Léon I^{er} succédant à Marcien le 7 février 457)²² ou selon la formule moderne (Anastase succédant à Zénon le 11 avril 491)²³, celui

où l'avènement du nouveau souverain se fait dans la confusion et l'improvisation (Justin I^{er} désigné un peu par hasard le 10 juillet 518)²⁴, celui, fort différent, où « un empereur est nommé par un autre empereur » (le très jeune Léon II couronné par son grand-père Léon I^{er} le 13 novembre 573)²⁵, celui enfin de l'empereur régnant, qu'il ne saurait passer sous silence bien qu'il n'ait bénéficié que d'un cérémonial réduit à sa plus simple expression (Justinien I^{er}, qui exerce depuis quelque temps le pouvoir réel, mais que son oncle Justin ne proclame empereur qu'à la veille de sa mort, le 1^{er} avril 527)²⁶. Et Pierre le Patrice ne justifie pas cet éventail de protocoles reproduits ou résumés par un scrupule d'historien, mais par le souci de « permettre à chacun [des futurs empereurs] de choisir, le moment venu — que Dieu veuille bien retarder cette échéance²⁷! —, le cérémonial le mieux ordonné et qui lui plaira²⁸ ». Nous voilà prévenus que la proclamation d'un empereur ne se prête pas à un cérémonial uniforme ; il s'agit plutôt d'un événement solennisé, qui peut et doit prendre des formes différentes selon les circonstances politiques de l'intronisation et la personnalité de chaque nouveau souverain. Il faut donc d'abord mesurer ces différences, qui tiennent beaucoup plus aux conditions de la prise de pouvoir qu'à une évolution historique, et rendre compte des permanences structurelles.

Le chapitre I, 91 choisit, pour décrire le cérémonial « à l'ancienne » sous sa forme la plus développée, l'investiture d'un empereur qui n'a rien d'exceptionnel. Léon I^{er}, lorsque le tout-puissant Aspar vient le chercher dans l'espoir de régner à travers lui, commande des troupes stationnées à Sélymbria comme *comes et tribunus Mattiariorum*²⁹. C'est un militaire choisi par l'armée. Le 27 janvier 457, après la mort de Marcien et un vote fictif du sénat, les officiers et soldats des Scholes et de l'armée se rassemblent au campus de l'Hebdomon avec, notamment, l'archevêque de Constantinople Anatolios (449-458) et le maître des offices Martialis³⁰. Les labarums et étendards sont couchés au sol pour signifier l'abatement de l'Empire privé provisoirement d'empereur. Par une très belle monodie, toute l'assistance demande alors à Dieu de cautionner le choix des hommes : « Écoute, Dieu, nous te supplions ; entends, Dieu ! Vie à Léon. Écoute, Dieu : Que Léon soit empereur ! Dieu, toi qui aimes les hommes, la chose publique

demande Léon comme empereur. L'armée demande Léon comme empereur. Les lois soutiennent Léon³¹. Le Palais soutient Léon. Tel est le vœu du Palais. Telle est la requête du camp. Tel est le vœu du sénat. Tel est le vœu du peuple. Le monde attend Léon. L'armée soutient Léon. Que vienne notre beau [choix] commun, Léon ! Que règne notre bon [choix] commun, Léon ! Écoute, Dieu, nous te supplions ! » Soudain, le *comes* Léon est conduit à la tribune (*tribounalion*), un premier « chef de camp » (*campiductor*) lui pose son collier (*torques/maniakès, maniakion*) sur la tête et un second lui met le sien dans la main droite³². Aussitôt les labarums sont redressés dans un cri d'allégresse : « Léon Auguste, tu es vainqueur, tu es pieux, tu es vénérable. Dieu t'a donné, que Dieu te garde ! En vénérant le Christ, tu es toujours vainqueur. Que Léon règne de nombreuses années ! Que Dieu protège le règne chrétien ! » Alors, couvert par les boucliers des Candidats qui forment « tortue », le nouvel empereur revêt, au tribunal même, l'habit impérial (la chlamyde), se ceint du diadème et apparaît ainsi au peuple, qui se prosterne ; il se saisit d'une lance et d'un bouclier et est acclamé dans cette attitude guerrière. Il fait lire à ses « compagnons d'armes³³ » une allocution écrite à l'avance sur un *libellarion*³⁴, leur accordant notamment une gratification de cinq *nomismata* et d'une livre d'argent par tête, distribuée aussitôt après. Les acclamations qui ponctuent ce texte lu vantent alors la générosité impériale : « Par toi [viennent] les honneurs, par toi les biens. Puisse ton heureuse royauté régir pour nous des siècles d'or. »

Le protocole original s'interrompait à la fin de cette investiture par l'armée et en présence de dignitaires civils et ecclésiastiques, ajoutant seulement que Léon « entra dans la ville » et que « le reste de la cérémonie », autrement dit l'*adventus*, « se déroula selon l'ordre habituel ». Mais le compilateur — sans doute Pierre le Patrice lui-même — ne s'en tient pas là et décrit en détail une « entrée », qui est soit celle de Léon lui-même, soit celle d'un empereur de l'époque³⁵.

En quittant le tribunal du Champ de Mars, l'empereur va à pied jusqu'à l'église de l'Hebdomon toute proche³⁶, retire sa couronne et fait une prière. Le patriarche et son clergé ne sont plus avec lui, car ils ont regagné la Grande Église pour y attendre l'arrivée de la procession. La seconde étape conduit l'empereur, monté sur un cheval blanc, à nouveau couronné

et escorté par les dignitaires, jusqu'à un sanctuaire de Saint-Jean-Baptiste qu'il faut sans doute situer à la Porte Dorée, muraille de Théodose II³⁷. Nouvelles dévotions, avec le même jeu de la couronne retirée et posée sur l'autel (en même temps que des offrandes, en signe de soumission et d'hommage), puis reprise. Une troisième étape conduit le cortège, toujours à cheval, jusqu'au quartier des Héliénianai, où le Gardien du Palais vient se prosterner devant l'empereur³⁸, et où ce dernier trouve une croix tenue par des *vestitores*, qui va l'accompagner pour le reste du trajet. À cet endroit, il descend de cheval, trouve un *mētatorion* pour revêtir une chlamyde pourpre, un *divitèsion* blanc et des sandales consulaires, les *campagia*³⁹; et c'est dans cette nouvelle tenue que, monté sur un char, au milieu d'un cortège civil et militaire, il gagne, en franchissant la « porte » des anciennes murailles⁴⁰, le Forum de Constantin, où il est reçu par le préfet de la ville et le sénat. Le « premier » du sénat lui remet la traditionnelle « couronne d'or » (*modiolon chrysoun, aurum coronarium*), impôt ou hommage⁴¹. Il remonte seul sur son char, sénateurs et dignitaires ouvrant la voie jusqu'à la place de l'Augoustéon, l'Horloge, l'atrium et le narthex de Sainte-Sophie. Se déroule alors le cérémonial et la liturgie habituels de l'« entrée » dans l'église (la seconde Sainte-Sophie, celle de Théodose II, inaugurée en 415, et non pas encore celle de Justinien) : l'empereur retire sa couronne et la donne au préposite, franchit la barrière du sanctuaire avec le patriarche et dépose de l'or et des dons précieux sur l'autel, gagne l'espace aménagé pour lui dans le collatéral sud, écoute l'Évangile et, s'il le veut, assiste à l'office, reçoit à nouveau sa couronne des mains du patriarche (geste qui signifie seulement que l'empereur, sortant de l'église du Christ, retrouve sa souveraineté, et qui n'est nullement assimilable à un couronnement), distribue une gratification aux clercs et s'en va au Palais⁴². Juste avant d'en franchir la porte, l'empereur est accueilli, dans la grande rue qui y mène (la *Règia*), par les officiers des Scholes restés sur place pour ne pas laisser le Palais sans défenseurs, et par les sénateurs et le préfet de la ville, qui lui remettent un « bon » (*pittakion*) pour mille livres d'argent, aussitôt rendu en « contre-don »⁴³. Les derniers épisodes se déroulent au Consistoire, où les préfets, les sénateurs et les dignitaires se réunissent, dans la Chambre

(*cubiculum / kouboukléion*) où seuls les patrices suivent l'empereur, au Grand Triklinos où se déroule un banquet, et le lendemain à l'Hippodrome où l'empereur décide qu'il y aura une séance de courses, si le calendrier chrétien le permet⁴⁴.

Il est clair que ce cérémonial se compose de deux parties distinctes et complémentaires : une proclamation hors les murs et une entrée triomphale dans la ville. La proclamation elle-même mime un coup de force militaire comme ceux qui portèrent au pouvoir Constantin ou Julien en Gaule, au cours duquel un général est « choisi » par ses troupes, saute le pas de l'« usurpation », reçoit en guise de couronne le collier du « chef de camp », est revêtu d'un morceau d'étoffe pourpre, est élevé ainsi sur le pavois et a pour premier soin de faire à ses « compagnons d'armes » une distribution d'argent. Dans le cas de Léon I^{er}, le *comes et magister utriusque militiae* Aspar a bien imposé son candidat, mais à Constantinople même et dans un contexte politique à peu près normal. Si donc le rituel choisit le décor d'un *Campus Martii* et les formes de l'improvisation, c'est pour rappeler que le pouvoir se saisit par force et que le couronnement qui alors a lieu, est le début d'un processus irréversible mais encore incertain. Bien entendu, tout est fait en 457 pour atténuer ce sentiment de violence : c'est le sénat, dit-on, qui a choisi, et des dignitaires civils sont présents – au moins comme figurants – à l'Hebdomon, de même que le patriarche et son clergé ; en demandant à Dieu dans une scène envoûtante de cautionner le choix des hommes, l'assistance évoque l'unanimité de l'armée, du sénat, du Palais, de la justice, du peuple ; le *torques* devient vite couronne et, plutôt que sur un bouclier, on préfère élever le nouvel élu à une tribune. Mais c'est bien le geste des deux *campiductores* mettant leur collier sur la tête et dans la main de Léon qui est censé marquer le moment où Dieu répond favorablement à la prière, où le simple particulier devient instantanément un empereur et où, avec les labarums et étendards qui se redressent, l'Empire lui-même ressuscite en sa personne.

Le couronnement proprement dit est terminé, mais il reste au général « chanceux » devenu empereur à pénétrer par étapes au cœur de la ville et à s'installer dans son Palais. Cet *adventus principis* n'est pas une cérémonie propre à l'investiture impériale, mais l'entrée triomphale ou tout simplement solennelle d'un empereur dans une cité de l'Empire, définie

comme un périmètre défensif, un espace consacré et une communauté civile régie par des institutions⁴⁵. Que l'arrivée du souverain dans une cité donne lieu à un rituel spécial et à une iconographie bien typée mérite en soi attention et peut s'expliquer diversement. Ernst Kantorowicz a mis en évidence le sens eschatologique, vite christianisé, de cette épiphanie : le roi sauveur apparaît au peuple de sa ville auréolé de signes surnaturels, précédé ou suivi par le génie de l'Empire, une victoire ou un ange⁴⁶. Ici, il a à ses côtés une grande croix processionnelle, sans doute celle qui reproduit la vision de Constantin le Grand lorsqu'il s'apprêtait à combattre Maxence à Rome ou lorsqu'il assiégeait l'antique Byzance⁴⁷. La foule en liesse accueille avec des fleurs et des guirlandes⁴⁸ ce *deus praesens*, son libérateur ou son défenseur, qui visite la ville au cours d'une campagne ou revient y séjourner après une provisoire absence, et qui donne aussitôt la preuve de sa générosité et de la prospérité de son règne en semant l'or sur son passage (*sparsio*), en remettant parfois les impôts ou en dédiant des trophées⁴⁹. Mais l'accord ne se fait pas si simplement entre des partenaires aussi différents que l'empereur en armes et la cité pacifique, toujours personnifiée par une femme. Il doit être réaffirmé à chaque occasion pour rappeler que la violence qui a donné le pouvoir à l'un a été apaisée et avalisée par l'autre. C'est précisément cet aspect qui l'emporte dans le cas d'une investiture impériale, et qui conduit à compléter le cérémonial statique et instantané de la proclamation hors les murs par le cérémonial dynamique d'une progressive pénétration.

L'itinéraire de l'*adventus*, à Constantinople, peut varier⁵⁰, et le protocole de la proclamation de Léon I^{er} présente des singularités, dues peut-être à une mauvaise conservation du texte. Mais le schéma d'ensemble est celui d'une progression avec arrêt, métamorphose et prière à chacune des murailles qui protègent la ville : celles qui définissent son périmètre urbain depuis Théodose II, franchies à la Porte Dorée, celles que construisit Constantin et qui délimitaient le périmètre sacré de sa fondation, franchies à la « Belle Porte », et celles qui définissaient la cité rebelle que le fondateur dut conquérir pour la « romaniser », franchies un peu au-delà du Forum⁵¹. Et nous trouvons dans les *Patria* de Constantinople bon nombre de textes légendaires qui insistent sur la prise de Byzance par

Constantin et sur les violences dont elle fut l'occasion, ou qui, pour aviver dans la capitale impériale le « souvenir » d'une liberté disparue, imaginent que le Forum a gardé la forme ronde de la tente de l'empereur lorsqu'il assiégeait la cité⁵². Le scénario de l'*adventus*, tel qu'il est mimé à Constantinople, serait celui d'un viol de la cité par un conquérant qui force sa triple enceinte historique, la rançonne et lui impose sa loi, si ce conquérant ne perdait, à chaque étape de son « entrée », un peu plus de sa fureur guerrière, ne devenait plus généreux qu'avidé, plus civil que militaire, et, au terme du parcours, attentif à s'humilier devant le seul vrai roi, celui du Ciel. Cette métamorphose, qui donne à l'empereur non pas le pouvoir, qu'il a déjà, mais la légitimité qui lui manque encore, se marque par diverses modifications de son comportement et de sa tenue vestimentaire : quand l'empereur descend de son cheval de guerre pour monter sur un char, véhicule de fonctionnaire, ou pour marcher à pied comme un citoyen, quand il rend le tribut qu'on lui donne, quand il quitte certains de ses habits militaires pour revêtir des éléments de l'habit sénatorial et consulaire, quand il retire la couronne de sa tête, la donne au préposé (qui la porte, les mains couvertes, sur l'autel) et se la fait rendre par le patriarche.

Depuis que l'on s'est « mis en tête », comme l'écrit Pierre le Patrice⁵³, de procéder aux proclamations à l'Hippodrome, le cérémonial a connu des variantes qui en bouleversent l'ordonnance et le symbolisme. C'est affaire de mode, mais aussi et surtout de circonstances.

L'investiture d'Anastase est le premier cas de figure examiné (I, 92)⁵⁴. La nuit qui suit la mort de Zénon (le 9 avril 491), alors que la dépouille de l'empereur défunt est encore au Palais, les dignitaires et sénateurs se réunissent, avec l'archevêque de Constantinople (Euphémios, 490-496), au portique qui se trouve devant le Grand Triklinos (celui des XIX Lits)⁵⁵, tandis que le peuple occupe « ses emplacements » à l'Hippodrome (les gradins des Bleus et des Verts) et les soldats l'espace réservé devant la loge impériale (le *stama*), tous manifestant leur hostilité à l'empereur défunt. Les trois groupes dont dépend le choix d'un nouvel empereur ne sont pas en conflit mais en sécession, chacun cantonné dans son espace institutionnel. Pour débloquer cette situation, les dignitaires envoient

à l'Hippodrome la veuve de Zénon, l'impératrice Ariane, revêtue de la chlamyde et entourée de tous ceux que le protocole désigne pour regarder les courses avec l'empereur, de quelques eunuques de la Chambre et du patriarche Euphémios. Les autres dignitaires civils et militaires occupent leur place habituelle sur les gradins en contrebas de la tribune. Avec la virilité d'un véritable empereur, Ariane s'adresse à la foule qui l'acclame par l'intermédiaire d'un *libellèsios* placé devant le trône et derrière la barrière de chancel. Sans attendre la « demande »⁵⁶ du peuple et des soldats, elle a ordonné aux dignitaires, sénateurs et officiers de se réunir, devant les saints Évangiles et en présence du saint patriarche, pour choisir un nouvel empereur en toute impartialité et soumission à Dieu ; la proclamation, qui intéresse le « salut » du monde, devrait intervenir dans la semaine de Pâques, après l'inhumation de Zénon. En réponse, la foule approuve la date de Pâques, célèbre la « victoire » d'Ariane et déclare que la « royauté est à elle », lui demandant incidemment de chasser « ce voleur de préfet de la ville » (ce qu'elle fait immédiatement) et prévoyant que tout ira au mieux sous une impératrice « romaine » (*Rômaia*), si « rien d'étranger ne vient s'ajouter à la race des Romains »⁵⁷.

L'Augusta rentre alors dans la salle impériale de l'Augusteus, mais les dignitaires, sénateurs et officiers qui délibèrent à proximité décident de s'en remettre à Ariane, qui choisit le Siléntaire Anastase. Cette réponse, apportée par le patriarche, réjouit tout le monde, et Anastase est immédiatement conduit et mis en sûreté au Consistoire. Le 10 avril est consacré aux obsèques de Zénon, et le cérémonial d'investiture se déroule le lendemain. Les dignitaires civils et militaires, convoqués la veille, se présentent au Palais en chlamyde blanche et sont reçus au Consistoire de même que le patriarche, venu de son côté. Anastase va au portique du Grand Triklinos, où on lui fait prêter le serment de gouverner avec conscience et droiture, puis se rend à la loge impériale de l'Hippodrome, qui fait partie intégrante du Palais. Il entre d'abord dans le *triklinos* de la loge, une sorte de salon caché aux regards, pour revêtir le *divitèsion*, les *toubia* et les *campagia*⁵⁸, puis se présente à la tribune, face aux soldats du *stama*, dont les drapeaux et étendards sont couchés à terre, et au peuple des gradins qui l'acclament. Anastase est élevé

sur le pavois et un *campiductor* vient lui poser son collier sur la tête. Les drapeaux et étendards sont immédiatement redressés. Ce couronnement une fois accompli, le nouvel empereur descend du bouclier, gagne à nouveau le *triklinos* de la loge impériale, où le patriarche, après avoir prononcé le *Kyrie eleison*, le revêt de la chlamyde et le coiffe d'une couronne. Dans cette tenue, il reparaît à la tribune du *kathisma*, salué par la foule qui l'acclame du titre d'Auguste. La suite ne présente plus de singularité : l'empereur fait prononcer une allocution par son porte-parole, le *libellèsios*, accorde aux soldats la gratification attendue, se rend en procession à Sainte-Sophie pour un court office, retourne au Palais et congédie tout le monde, sauf les invités du banquet final.

Plusieurs particularités ont pu retenir l'attention de Pierre le Patrice. En premier lieu, le rôle dévolu à Ariane à la mort de l'empereur détesté, son premier mari, pour assurer la continuité et la transmission du pouvoir dans une dangereuse situation de crise et de rupture. Le consensus des parties concernées ne se fait pas directement sur le nom d'Anastase (ce qui aurait pu donner lieu à la traditionnelle et symbolique « demande » populaire), mais sur le libre choix de l'Augusta, qui prend pour quelques heures la pose et le langage d'un empereur *autocrator* et même *triumphator* avant de retrouver une fonction plus normale, celle d'une héritière par le sang légitimant un *homo novus* par son second mariage. Est également remarquable une nouvelle configuration des pouvoirs avec les deux pôles que sont devenus l'Hippodrome, où les soldats trouvent place à côté du peuple, et le Palais, où les dignitaires civils et militaires délibèrent à proximité immédiate des appartements impériaux et des Scholes. De l'un à l'autre, la communication est directe ; grâce à l'agencement du *kathisma*, Ariane d'abord, Anastase ensuite n'ont pas à sortir du Palais pour s'adresser aux représentants du peuple ou de l'armée et recevoir la couronne. Dans ce cérémonial condensé et plus statique mais peut-être plus intense, le Champ de Mars de l'Hebdomon se réduit au petit périmètre de la loge impériale et de l'espace qui le précède (le *stama*) et l'*adventus* n'est plus qu'une apparition sans risque de débordement populaire, mais les mêmes éléments se retrouvent. On notera enfin que la tonalité chrétienne se renforce : la tradition s'instaure de choisir autant que possible l'une des

grandes fêtes religieuses pour la date du couronnement (Pâques ici, qui symbolise le salut de l'Empire œcuménique); comme pour les séances conciliaires, l'Évangile exposé dans la salle de délibération rappelle aux dignitaires leurs responsabilités morales; enfin, le patriarche intervient tout au long du processus, siège parmi les dignitaires, est chargé par eux de communiquer avec l'Augusta, accompagne cette dernière à l'Hippodrome, revêt Anastase de la chlamyde, place sur sa tête la couronne et préside ensuite aux brèves cérémonies de Sainte-Sophie. Cette christianisation du cérémonial est certes significative, mais l'omniprésence du patriarche ne signifie pas une reconnaissance institutionnelle du rôle de l'Église, qui n'est garante que de l'orthodoxie du nouveau souverain, soupçonné de sympathie pour l'hérésie monophysite. Euphémios n'est qu'un dignitaire un peu particulier. Le véritable couronnement est ici encore celui auquel procède le *campiductor* et non pas la remise par le patriarche à l'empereur, dans le secret d'un *triklinos* caché aux regards de la foule, des insignes que sa nouvelle dignité l'autorise à porter.

L'avènement de Justin I^{er} (I, 93)⁵⁹ n'ajoute à ce scénario qu'un élément nouveau : un « désordre ⁶⁰ » rappelant opportunément qu'un cérémonial de proclamation n'est jamais qu'un processus historique que les autorités en place cherchent à ritualiser, mais dont elles peuvent perdre le contrôle. À la mort d'Anastase, dans la nuit du 9 au 10 juillet 518, il n'y avait plus ni empereur pour couronner un successeur ni Augusta pour assurer une transition. La rupture, qui menaçait en 491, est cette fois consommée et la situation devient, dans le cadre même du rituel, « à peu près incontrôlable ⁶¹ ». Le *magistros* Celer et le *comes* des Excubites Justin sont mandés au Palais, où chacun harangue ses soldats ⁶². Pendant ce temps, le peuple se rassemble à l'Hippodrome, acclame le sénat et demande « pour l'armée et l'*oikouménè* un empereur choisi par Dieu ». Des sièges sont disposés dans le portique attendant au Grand *triklinos*, et les dignitaires ainsi que le patriarche cherchent en vain à se mettre d'accord sur un nom. Devant ces dissensions persistantes, les Excubites, soldats de l'un des corps de garde du Palais, font acclamer à l'Hippodrome et élèvent sur un bouclier un tribun nommé Jean ⁶³, familier de Justin, qui devint plus tard évêque d'Héraclée (seule manière, évidemment, de survivre après cette proclamation avortée).

De leur côté, au *triklinos* des XIX Lits, les soldats d'un autre corps de garde, les Scholes, font monter sur le lit du milieu, réservé à l'empereur, le *magister praesentalis* Patrikios ⁶⁴, qu'ils ont l'intention de couronner (variante de l'élévation sur le pavois). Il s'ensuit une bagarre générale au Palais, au cours de laquelle Patrikios est arraché à grand-peine aux mains des Excubites. Ces derniers, maîtres du terrain, proposent alors des candidats en frappant chaque fois à la porte d'ivoire qui fait communiquer le *triklinos* aux appartements impériaux et en demandant aux gens de la Chambre (les cubiculaires), qui chaque fois refusent, les insignes impériaux pour le candidat dont ils citent le nom. Le ralliement du sénat fait finalement pencher la balance en faveur de Justin lui-même, surpris et contraint d'accepter, auquel des soldats des Scholes fendent la lèvre dans une ultime rixe.

Tous les éléments institutionnels sont en place; le dysfonctionnement est circonscrit au Palais, où le clivage apparaît bien entre les dignitaires et sénateurs indécis, les soldats rivaux et les gens de la Chambre détenteurs des insignes. Le cérémonial se déroule ensuite conformément au modèle précédent : Justin monte à la loge de l'Hippodrome avec les dignitaires et le patriarche qui vient d'entrer en fonction (Jean II, 518-520), puis est élevé sur le pavois et couronné du collier d'un *campiductor* au bas du *kathisma*. Seule variante intéressante : il ne remonte pas dans le *triklinos* de sa loge pour revêtir les insignes que les cubiculaires se sont résolus à transmettre : les soldats font une « tortue » de leurs boucliers pour le cacher aux regards pendant que le patriarche « lui pose la couronne sur la tête » (et sans doute lui passe la chlamyde). Ce détail confirme que le patriarche ne couronne pas le nouvel empereur, mais préside à une discrète *mutatio vestis* qui ne crée pas le nouvel empereur mais lui transmet les insignes conservés dans la Chambre impériale.

« Il nous paraît aussi nécessaire d'expliquer comment un empereur est créé par un autre empereur », écrit de façon lapidaire Pierre le Patrice ⁶⁵, avant de résumer en quelques phrases le couronnement de Léon le Jeune par son grand-père Léon I^{er}, le 17 novembre 473 (I, 94), et celui de Justinien par son oncle Justin I^{er}, le 1^{er} avril 527 (I, 95). Il ne s'agit pas de dynastie, mais de transmission *in extremis* de l'Empire par un empereur sur le point de mourir à un parent, un petit-fils

qui jouera seulement les utilités (Léon II)⁶⁶, ou un neveu qui exerce déjà la réalité du pouvoir (Justinien). Le cérémonial est réduit à l'essentiel. Dans le premier cas, l'empereur en titre apparaît à la loge de l'Hippodrome entouré du patriarche à gauche et du César à droite. Le patriarche dit une prière que la foule clôt par un « Amen », et Léon couronne son petit-fils. Après quoi viennent les acclamations, le don par le préfet de la ville et le sénat du *modiolon chrysoun*, puis les gratifications aux soldats. Dans le second cas, c'est au Tribunal des XIX Lits (autrement dit dans la cour du Delphax), lors d'un *silention* ouvert aux seuls dignitaires et devant une représentation symbolique de l'armée, que se déroule la même scène avec la même intervention du patriarche.

Du point de vue du cérémonial, le transfert de la proclamation de l'Hebdomon à l'Hippodrome et la transformation de l'*adventus* en une procession du Palais à Sainte-Sophie sont, certes, révélateurs d'un certain rétrécissement, mais laissent apparaître des analogies de structure. Le principal clivage, que l'on retrouve à l'époque byzantine et qui correspond aux deux conceptions de la royauté que nous avons distinguées, passe entre les empereurs « nouveaux », pour lesquels est suivi ou mimé un processus de prise de pouvoir, et les « héritiers », qui reçoivent la couronne des mains de leur prédécesseur.

Du cérémonial à l'histoire

Entre les protocoles de Pierre le Patrice et le chapitre conventionnel du *Livre des cérémonies*, il y a une différence aisément perceptible d'époque et de style. Il est vrai que le rituel a quelque peu évolué : encore bien vivant au V^e siècle, il tend à se schématiser au VI^e – comme Pierre le Patrice le constate avec regret en notant l'importance prise alors par l'Hippodrome –, et il se fossilise au X^e. L'évolution reste néanmoins limitée et n'est en tout cas pas l'aspect le plus important. On devine dans le texte médiéval une tendance à plus de formalisme, mais surtout une différence d'approche. Un parti pris pousse Constantin Porphyrogénète, pour des raisons personnelles, à présenter le pouvoir impérial comme normalement héréditaire et dynastique, tenu à l'abri des turbulences. Tandis que le haut fonctionnaire du VI^e siècle sélectionne

tionne toute une gamme de modèles au plus près de situations concrètes et datées, le compilateur du X^e siècle ne cherche que le dénominateur commun de tous les couronnements possibles. N'en trouvant pas de plus significatif, il se contente de l'épisode final, la visite à Sainte-Sophie, nécessaire mais insuffisante.

En réalité, c'est Pierre le Patrice qui a raison : à chaque empereur sa proclamation. Même après le VI^e siècle, les modèles qu'il donne continuent d'être valables ou du moins de s'offrir au choix de ceux qui accèdent à l'Empire, se prêtant à toutes sortes de panachages et laissant une part à l'improvisation et à l'innovation. Les brèves indications sur les proclamations ou couronnements contenues dans les sources historiques confirment d'abord la différence majeure, sur laquelle Pierre le Patrice insiste et que le *Livre des cérémonies* n'arrive pas tout à fait à occulter, entre celui qui reçoit un pouvoir rendu vacant par la mort, naturelle ou violente, de son prédécesseur et celui – le plus souvent un héritier du sang – que son prédécesseur associe de son vivant à la *basiléia*.

Lorsque l'empereur est un homme nouveau qui tente sa chance ou qui est porté par une révolution populaire, c'est généralement le cérémonial long qui est adopté et adapté à une situation souvent confuse, avec une distinction nette, et parfois un assez long délai, entre la « proclamation » (*anagoreusis*, *anakèryxis*) et le « couronnement » (*stépsis*, *stépsimon*).

– Tel est le cas pour Phocas, dont la *Chronique pascale* précise qu'il « fut couronné par Kyriakos, patriarche de Constantinople, à la sainte église de Saint-Jean, à l'Hebdomon », le vendredi 23 novembre 602, lendemain de la fuite précipitée de Maurice et de sa famille, et qu'il entra dans la capitale deux jours plus tard, le dimanche 25, assis sur un char, au milieu d'une foule qui ne comptait plus d'opposants, et suivant un itinéraire classique : Hebdomon, Porte Dorée, portiques de Troade⁶⁷, Mésè, Palais⁶⁸. Il y avait eu, bien entendu, une proclamation antérieure par les soldats, avant le couronnement par le patriarche, qui se produisit à l'Hebdomon et non à Sainte-Sophie pour hâter la légitimation de l'usurpateur et permettre le report de l'« entrée » au dimanche, lorsque les divisions eurent fait place au consensus. Nous avons ici un exemple parmi d'autres où révolte, guerre civile et cérémonie s'enchaînent presque sans transition.

– Il est encore plus difficile de tailler un cérémonial normal dans la série des événements qui marquent le triomphe de la révolte menée par Héraclius contre Phocas. Pour y parvenir, la *Chronique pascale* perd l'essentiel et résume : « À la neuvième heure de ce lundi [5 octobre 610], Héraclius fut couronné empereur dans la très sainte Grande Église par le patriarche de Constantinople Sergios. Et le mardi suivant eut lieu une séance d'Hippodrome, au cours de laquelle ⁶⁹ [...] » Nicéphore le Patriarche s'efforce de distinguer deux étapes institutionnelles : après les scènes d'émeute et l'introduction dans la ville d'Héraclius vainqueur, une « proclamation » par le sénat et le peuple, dont il voudrait nous faire croire qu'elle surprend l'intéressé, et un couronnement par le patriarche ⁷⁰. Théophane a un récit plus ample, mais plus confus : Héraclius arrive à Abydos, est rejoint par les adversaires de Phocas, gagne Héraclée, reçoit une couronne – que le métropolite de Cyzique a prise dans une église de la Vierge et lui fait envoyer –, gagne Constantinople par mer, débarque au port Sophien et, lorsque les violences ont cessé, se fait couronner par Sergios dans la chapelle Saint-Étienne du Palais ; « Et fut couronnée le même jour Augusta sa fiancée Eudocie ; et tous deux reçurent le même jour du patriarche Sergios les couronnes du mariage : ainsi fut-il, le même jour, reconnu autocrator et marié ⁷¹. » Faut-il penser que, entraîné par ce bon mot sur les deux couronnes (celle du mariage et celle de l'Empire), Théophane confond Sainte-Sophie et l'église palatiale de Saint-Étienne, où se déroulaient en effet les mariages impériaux ? Ce n'est pas sûr, puisque c'est bien dans la chapelle de Saint-Étienne qu'Héraklonas est couronné en 638, avant une procession à Sainte-Sophie ⁷². En tout cas, il est révélateur que, dans son récit, les premiers éléments du cérémonial ordinaire remontent à la rébellion, et que la solennité du couronnement se confonde avec une fête familiale et privée.

– Pour l'avènement de l'éphémère Artémios/Anastase II (4 juin 713), le bref récit du diacre Agathon donne l'enchaînement suivant : le lendemain de l'aveuglement de son prédécesseur (3 juin 713), le jour de la Pentecôte, le nouvel empereur, ancien secrétaire du Palais (*asèkrètis*), est « investi » (*anakèryttetai*) par un vote et un examen (*psèphô tini kai dokèmasia*) du sénat, de tout le clergé, des soldats et du « peuple politique », après avoir été « proclamé » (*anagoreutheis*) à Sainte-

Sophie et couronné (*stephteis*) à l'intérieur du sanctuaire par le patriarche Jean ⁷³. Les démarches et les acteurs sont bien distingués, mais les étapes sont inversées. Perturbation réelle, si l'on en croit les autres sources : dans l'agitation de l'émeute et sous la menace de l'incursion bulgare, le « peuple » se rassemble à la Grande Église pour procéder à la proclamation ⁷⁴.

– Le cas classique est celui du général proclamé empereur par ses troupes hors de Constantinople à l'occasion d'un succès personnel ou d'un revers mettant l'Empire en danger, qui se dirige ensuite vers Constantinople et y pénètre en vainqueur pour se faire couronner, transformant peu à peu un coup de force en cérémonial de légitimation. Après Phocas et Héraclius, il est illustré par Léon III, stratège des Anatoliques, qui est proclamé par ses troupes en avril 716, et fait une entrée traditionnelle dans la capitale, par la Porte Dorée, le 25 mars 717, après avoir obtenu une « élection » purement formelle ⁷⁵.

– Autre variante : le 11 juillet 813, après la déroute de l'armée impériale face aux Bulgares de Kroum à Versinikia, le stratège des Anatoliques Léon est désigné par ses pairs pour succéder à Michel I^{er}, mais il se garde de trop de précipitation, laisse le patriarche manœuvrer, signe une déclaration d'orthodoxie, fait confirmer le choix de l'armée à l'Hebdomon, entre enfin dans la ville par la porte de Charisios, laisse la vie sauve à son prédécesseur et à sa famille, prend possession du Palais, et reçoit le lendemain la couronne à l'ambon de Sainte-Sophie. L'homme providentiel a réussi à devenir « empereur très légitime ⁷⁶ ».

– Un siècle et demi plus tard, en 963, Nicéphore Phocas prend le pouvoir selon le même scénario, et nous avons la chance que l'organisateur de son avènement, Basile le Parakoimomène, soit aussi l'auteur d'une refonte du *Livre des cérémonies*, et qu'il ait ajouté aux protocoles de Pierre le Patrice un récit détaillé de la proclamation et du couronnement de Nicéphore, jugés par lui, à juste titre, exemplaires. Depuis la mort de Romain II (15 mars 963), la succession dynastique était assurée par les deux fils de l'empereur défunt, Basile et Constantin, tous deux couronnés mais âgés respectivement de cinq et trois ans ; l'Augusta Théophanô assurait la régence et le Parakoimomène Joseph Bringas dirigeait les affaires. Le 2 juillet, Nicéphore Phocas, alors Magistros et Domestique des Scholes d'Orient, est proclamé empereur dans son camp

militaire de Cappadoce (*en tô kampô*, comme on aurait pu dire pour Champ de Mars de l'Hebdomon). Les soldats l'arrachent à sa tente et l'« élèvent » malgré lui sur un bouclier. Le voilà donc empereur, mais il refuse encore, par modération calculée, de porter la couronne et les vêtements impériaux, sauf les chaussures rouges. Il entre en contact avec Constantinople, protestant de ses bonnes intentions à l'égard des deux jeunes empereurs, mais ne peut éviter que Joseph Bringas n'organise la résistance, ne renforce la défense de la ville, ne fasse déclarer le rebelle « anathème » et ne tente de se saisir de son père Bardas, réfugié à Sainte-Sophie. Du 10 au 13 août, l'émeute fait rage ; Léon Phocas (frère de Nicéphore) entre dans la ville et Bardas Phocas (son père) prend le contrôle du Palais. Nicéphore lui-même, arrivé entre-temps à Hiéréia le 14 août, de l'autre côté du Bosphore, s'y fait rejoindre le lendemain par le chef des eunuques de la Chambre (parakoimomène) Basile, par le préposé aux cérémonies (préposite) Jean et par des dignitaires choisis, qui ont évidemment pour tâche d'organiser l'entrée, le couronnement et l'installation du nouveau souverain. La révolte se transforme, en effet, en cérémonie. Le 16 août, jour choisi par lui, Nicéphore traverse à l'aube la Marmara avec le dromon impérial, débarque non loin de la Porte Dorée, à l'échelle de Pègè⁷⁷, où la foule est venue l'accueillir. Il longe la muraille à l'extérieur pour rejoindre la route pavée (*plakôtè*) venant de l'Hebdomon, et fait ses premières dévotions au monastère hors les murs de la Vierge des Abramites⁷⁸. Il y revêt le *skaramangion* impérial et gagne à cheval la Porte Dorée à la troisième heure, où les dèmes l'acclament et célèbrent ses victoires sur les Arabes. Il franchit la porte et suit à cheval la Mésè jusqu'au Forum de Constantin, où il fait dévotion dans l'église de la Théotokos du Forum⁷⁹ et revêt le *divitèsion*, chausse les *campagia* et *campotuba*, avant de se rendre à pied à Sainte-Sophie, en procession derrière la croix. À l'Horologion de Sainte-Sophie, il est à nouveau reçu par les deux dèmes, avec des acclamations très proches de celles qui précédaient la proclamation de Léon I^{er} à l'Hebdomon. Dans la Grande Église, après avoir changé de tunique et revêtu le *tzitzakion*, il procède à l'entrée solennelle avec le patriarche jusqu'à la barrière de chancel, puis, à l'ambon, est revêtu de la chlamyde et couronné par le hiérarque.

Voilà bien la preuve que le cérémonial n'a pas fondamen-

talement changé et qu'entre Pierre le Patrice et Constantin Porphyrogénète il y a avant tout une différence de point de vue. L'avènement de Nicéphore Phocas, une vingtaine d'années après la première rédaction du *Livre des cérémonies*, s'achève bien par un couronnement à Sainte-Sophie semblable à celui que décrit le chapitre I, 38, mais il commence par une proclamation militaire, un *adventus* et une « entrée » assez semblables, à quelques variantes près, au schéma long de la proclamation de Léon I^{er} en 457. En réalité, le cérémonial s'inspire d'un modèle qui n'est pas un couronnement, mais un triomphe, plus précisément le triomphe de Basile I^{er} revenant en vainqueur de Téfrik et Germanicée en 878 (ou 879), dont le protocole est conservé dans le même manuscrit que le *Livre des cérémonies*⁸⁰ : même itinéraire, mêmes étapes. Il n'y a pas à s'en étonner. Lorsque le pouvoir n'est pas transmis par voie héréditaire mais échoit à un « homme nouveau », toute proclamation impériale prend des allures de triomphe, et inversement, s'agissant d'un empereur, tout triomphe vaut proclamation impériale ou réitère une première proclamation. D'ailleurs, on a pu se demander si le fondateur de la dynastie macédonienne n'avait pas profité de son triomphe de 873 ou de celui de 878-879 pour se faire couronner une seconde fois et effacer par un cérémonial « à l'ancienne » (comme précise le protocole) le cérémonial de simple transmission par lequel il avait reçu à la sauvette, en 866, la couronne d'empereur associé des mains de Michel III⁸¹.

Dans le cas d'une simple transmission du pouvoir par un empereur régnant à un empereur associé, le cérémonial a naturellement pour centre le Palais et ne prévoit qu'une éventuelle apparition à l'Hippodrome, puis un très court trajet jusqu'à Sainte-Sophie. Les exemples donnés par Pierre le Patrice précèdent l'affermissement des premières dynasties byzantines, mais c'est avec Héraclius, c'est-à-dire avec l'habitude d'associer à l'Empire des enfants en très bas âge, que le rituel commence à se fixer.

— La *Chronique pascale*, excellent témoin, décrit ainsi le couronnement d'Héraclius-Constantin (Constantin III), âgé de huit mois : « Cette année-là [613], le 22 du mois d'Audynaïos, janvier selon les Romains, l'enfant Héraclius Nouveau Constantin fut couronné *basileus* par son père Héraclius au Palais. Et aussitôt il monta à l'Hippodrome, et là, couronné,

il fut vénéré par les sénateurs comme *basileus* et acclamé par les factions ; et ainsi, avec son père, il sortit pour aller à la Grande Église, porté par Philarète. Et l'on prescrivit, à partir de ce 22 janvier, d'écrire [sur les actes officiels], après " au nom de... ", " du règne des très divins maîtres et très grands bienfaiteurs, toujours augustes et autocrators, Flavius Héraclius le très pieux troisième année – et deuxième année après son consulat –, et Flavius Héraclius Nouveau Constantin, son fils protégé par Dieu, première année " ⁸². » On notera que le couronnement n'eut pas lieu à Sainte-Sophie, et que la formule protocolaire qui faisait commencer le règne du fils aîné d'Héraclius à sa très précoce association apparaît comme une nouveauté. C'en est une, car Héraclius est le premier à associer le nom de son fils aîné au sien dans la formule officielle de règne, ce que n'avait pas fait Maurice, même si ce dernier avait supprimé l'échelon intermédiaire du Césarat, ou plutôt l'avait réservé, comme nous l'avons vu, aux cadets qui n'avaient pas vocation à régner ⁸³.

– Tel était sans doute le cas d'Héraklonas, issu plus tard du deuxième mariage d'Héraclius, nommé d'abord César, mais que son père décida ensuite de promouvoir *basileus* à égalité avec Héraclius-Constantin. Le protocole de cette élévation, conservé dans le *Livre des cérémonies* ⁸⁴, mérite d'autant plus attention que la situation était exceptionnelle et le cérémonial non encore stabilisé. « Il faut savoir que, le 4 juillet de la onzième indiction [638], l'autocrator et grand empereur [Héraclius], ayant voulu promouvoir son fils Héraclius [Héraklonas] de la dignité de César à l'apparat de la *basiléia* (*eis to schéma tēs basiléias*), procéda de la façon suivante. Le patriarche ⁸⁵ et tous ceux du sénat furent convoqués. Et le patriarche entra chez l'empereur, qui avait auprès de lui le seigneur Constantin [Héraclius-Constantin, empereur associé], frère germain [d'Héraklonas] ⁸⁶. La prière eut lieu à Saint-Étienne de Daphné ⁸⁷, et l'on retira de la tête du César le *kamelaukion* [couvre-chef] qu'il portait pour le ceindre de la couronne impériale. Et après qu'une autre prière eut été dite pour le seigneur David, [Héraclius] éleva ce dernier à la dignité de César en lui posant sur la tête le même *kamelaukion*. Ensuite, les très glorieux patrices furent mandés selon la tradition et pénétrèrent dans l'Augusteus, et ils reçurent le grand empereur et ses fils [Héraclius-Constantin et Héraklonas], le César

[David] se tenant avec eux. Lorsqu'ils furent tous sortis ⁸⁸, du rang de consul à celui d'*illustris*, ils se placèrent debout sur les marches de l'*aréa* ⁸⁹, on ouvrit les portes du quartier militaire ⁹⁰ et entrèrent tous les étendards, les Scholes et les dèmes. En même temps qu'eux sortit le patriarche, et après que tous eurent acclamé, l'empereur s'en alla aussitôt à la Grande Église avec ses enfants, et tout se déroula aussi à la Grande Église selon la tradition. » La procession à Sainte-Sophie ne fait que clore un cérémonial qui se déroule entièrement au Palais, où le rôle du patriarche est de dire une prière lors du couronnement à Saint-Étienne, où les salutations des dignitaires sont suivies d'une irruption soudaine, dans la cour du Tribunal, des étendards, des soldats des Scholes et des représentants des dèmes, qui évoque les scènes de l'Hebdomon ou de l'Hippodrome décrites par Pierre le Patrice.

– Un peu plus tard, en septembre 641, l'avènement de Constant II, fils d'Héraclius-Constantin, donna lieu à ce que Pierre le Patrice eût appelé une « perturbation ». Héraklonas fut contraint par un mouvement populaire d'élever son neveu à la *basiléia*, mais il s'acquitta de ce devoir avec une évidente mauvaise volonté : il alla au sanctuaire (Sainte-Sophie) avec le patriarche Pyrrhos, monta à l'ambon et ordonna (au patriarche) de couronner Constant II. « Mais la foule le força à faire le travail lui-même. Il prit donc à l'église la couronne de son père Héraclius et accomplit le travail ⁹¹. » Le couronnement par le patriarche, nécessaire lorsque le trône impérial se trouvait vacant, était donc considéré comme une anomalie, une offense ou un désaveu lorsque l'empereur autocrator était vivant et pouvait y procéder lui-même. Peu à peu une tradition s'établit : le couronnement a lieu à l'ambon de la Grande Église à l'occasion d'une fête solennelle : Noël, Épiphanie, Pâques ou Pentecôte ⁹². C'est le « grand empereur » qui couronne son descendant et successeur désigné. Bien que l'expression grecque soit parfois équivoque, il faut comprendre que le rôle du patriarche est celui qui est défini dans le second protocole du chapitre I, 38 du *Livre des cérémonies* : il fait la prière sur la couronne et la chlamyde sans procéder lui-même au couronnement et à la vêtue.

– La façon singulière dont Léon IV, fils et petit-fils d'empereur, associa au trône son propre fils, Constantin VI, en 776, souligne la procédure et la signification d'un couron-

nement d'héritier. L'empereur, nous l'avons vu⁹³, avait retardé l'échéance et répondu à ceux qui s'en inquiétaient qu'il voulait garder à son fils la possibilité de mener une vie de « simple particulier ». On considérait donc comme anormale une association d'héritier dynastique différée jusqu'à six ans, âge de Constantin VI au moment du récit de Théophane⁹⁴. Des manifestations bien orchestrées eurent lieu à l'Hippodrome du dimanche des Rameaux au jeudi de Pâques, à l'issue desquelles l'empereur obtint des représentants des différents corps sociaux (armée des thèmes, armée centrale, dignitaires du sénat, représentants du peuple et des métiers) un serment sur les bois de la Croix, confirmé ensuite par écrit, de fidélité à la dynastie – plus exactement à la descendance directe de Léon IV, car le danger venait surtout d'une usurpation des frères de l'empereur. Cette prestation du serment eut lieu le vendredi saint. Le lendemain, Léon IV promu à la dignité de Nobélissime son plus jeune frère, Eudokimos, au Tribunal des XIX Lits, puis s'en alla à Sainte-Sophie avec les Césars (ses frères Nicéphore et Christophore) et les Nobélissimes (ses frères Nicétas, Anthimios et Eudokimos), changea la nappe d'autel comme il est de coutume à cette date liturgique, monta à l'ambon avec son fils et le patriarche, fit déposer sur l'autel par tous ceux qui les avaient souscrits les serments de fidélité, et déclara : « Voici, Frères, que j'accède à votre demande et vous donne mon fils pour empereur. Voici que vous le recevez de l'Église et de la main du Christ. » Tous s'écrièrent : « Confirme-nous en réponse, Fils de Dieu, que nous recevons de ta main le Seigneur Constantin comme empereur, pour le protéger et mourir pour lui ! », prière par laquelle l'assistance demandait conventionnellement un signe divin validant le choix des hommes, et qui est à rapprocher de celle qui précède la levée des étendards dans la proclamation de Léon I^{er} à l'Hebdomon⁹⁵. Le lendemain, dimanche de Pâques (24 avril)⁹⁶, l'empereur alla dès l'aube à l'Hippodrome avec le patriarche. Un autel portatif fut dressé ; aux yeux de tous, c'est-à-dire au *kathisma*, le patriarche prononça la prière traditionnelle sur les symboles impériaux et l'empereur couronna son fils. Ensuite eut lieu une procession à Sainte-Sophie, avec les deux Césars, les trois Nobélissimes et l'impératrice Irène, femme de Léon IV et mère de Constantin VI.

Que le couronnement ait lieu à l'Hippodrome et non à Sainte-Sophie est un choix qu'autorise la tradition et qui permet une plus grande mobilisation populaire, évidemment souhaitée par Léon IV. Le rôle de l'Église n'en est pas moins important. Le patriarche est constamment présent aux côtés de l'empereur et donne sa caution religieuse à une démarche politique. Le Christ est garant des serments de fidélité prononcés sur les bois de la croix, confirmés par écrit avec le nom et la croix autographe des signataires, et déposés solennellement sur l'autel de son Église. Le parjure sera donc une faute religieuse majeure, éventuellement sanctionnée par une excommunication ou un anathème. Le scénario préparé par Léon IV vient assez subtilement en coïncidence avec le déroulement de la liturgie pascale. Lorsque le « grand empereur » dit le samedi saint : « Je vous donne mon fils » et qu'il le couronne le dimanche de Pâques, le parallèle avec le fils de Dieu crucifié et ressuscité apparaît à tous ; d'autant plus, peut-être, que Judas est présent : l'un des frères de Léon IV, impliqué quelques mois plus tard dans un complot.

Conclusions

Au terme de cette revue de cas, on comprend mieux la perplexité de Constantin Porphyrogénète au moment de donner le modèle d'un couronnement impérial et la piètre synthèse que nous présente le *Livre des cérémonies*. Il n'y a pas un cérémonial progressivement fixé et tolérant quelques variantes, mais quelques éléments de rituel que chaque empereur organise en un cérémonial plus ou moins dramatisé, qui porte sa marque ou s'inspire de l'un des protocoles antérieurs, choisi comme référence historique et politique. Ces éléments structurels sont l'attente du peuple qui demande un empereur, ponctuée d'acclamations ou de supplications, et l'apparition de l'empereur couronné sur un bouclier, une tribune ou l'ambon d'une église. Les acteurs, peuple, armée, dignitaires du sénat, peuvent être distingués, regroupés ou confondus en une seule entité. Les lieux de haute signification, Hebdomon, Tribunal des XIX Lits, Hippodrome, Sainte-Sophie ou église du Palais, sont toujours les mêmes, mais le rituel se déplace librement de l'un à l'autre, et le couronnement lui-même peut

se dérouler dans chacun d'eux, le patriarche intervenant n'importe où. Le diagnostic de Pierre le Patrice était parfaitement juste : c'est affaire de circonstance et de choix. Le cérémonial ne fait que relayer l'événement, mettant chaque fois l'accent sur le processus qui conduit du pouvoir de fait à la légitimité impériale et donnant ainsi à chaque proclamation sa tonalité propre.

Le maître des offices de Justinien est également dans le vrai lorsque, parmi les protocoles sélectionnés, il met à part ceux où « un empereur est nommé par un autre empereur ». À son époque, ce mode de transmission du pouvoir relevait plutôt de l'association romaine que de la pratique dynastique byzantine. Il est d'autant plus intéressant de constater que la distinction s'est approfondie au lieu de s'estomper, et que les cérémonies d'investiture de l'empereur sorti du rang et celles de l'empereur né dans la pourpre n'ont presque plus rien en commun. Le premier, comme nous l'avons vu, s'apparente à un *adventus* et à un triomphe qui s'achèverait par la confirmation religieuse d'un pouvoir déjà acquis, le second à une procession ordinaire à l'occasion de laquelle le pouvoir légitime se démultiplierait presque spontanément dans le cadre de Sainte-Sophie, de l'Hippodrome ou tout simplement du Palais. Cette faible spécificité d'une cérémonie qui devrait en principe changer la nature d'un homme en l'investissant de la fonction sacrée de « roi » s'explique sans doute par une priorité reconnue au pouvoir de fait. L'usurpateur à qui ses soldats posent un collier sur la tête et l'enfant né d'un empereur reçoivent de ce seul fait, et quelle que soit l'issue de l'aventure, la marque de la *basiléia*. Le cérémonial confirme cette marque, mais ne la confère pas ; il se borne à indiquer l'une des voies possibles de légitimation : voie longue pour l'empereur nommé sur le champ de bataille, que la ville reçoit et civilise et que l'Église soumet à Dieu ; voie courte pour le fils d'empereur légitimé par sa naissance même, considéré comme l'« oint de Dieu » s'il est porphyrogénète, et recevant, dès l'âge le plus tendre, une couronne qui ne fait que prolonger le pouvoir en place pour une nouvelle génération.

L'association est une pratique ancienne, qui reçoit à Byzance une signification nouvelle. À Rome, elle permettait d'éviter le vide du pouvoir au moment de la mort du souverain et les troubles qui menacent toujours dans ces circonstances les

régimes autocratiques ; elle avait aussi l'avantage de favoriser les successions héréditaires en échappant à la censure du « réflexe républicain ». Mais le successeur ainsi désigné n'était pas directement porté à la plus haute dignité et devait attendre la mort de son prédécesseur pour passer du rang de César à celui d'Auguste. Pour les monarchies occidentales qui eurent recours occasionnellement ou systématiquement à l'association, il s'agissait soit de renforcer par une « élection » anticipée une hérédité ne donnant qu'un droit aléatoire, soit de protéger les droits dynastiques de l'ainé contre les éventuelles revendications de cadets, soit plus simplement de permettre au fils de s'initier à l'administration du royaume et de seconder son père⁹⁷ ; mais c'est à la mort du roi qu'après cette anticipation commençait solennellement le nouveau règne. Il en va autrement à Byzance. La finalité de l'association est à peu près la même : favoriser l'hérédité et transmettre pour ainsi dire de la main à la main un pouvoir dont les corps sociaux (armée, sénat, peuple et Église), devenus acteurs symboliques des « proclamations », ne sont plus vraiment les dépositaires ; mais on n'accède plus à la *basiléia* par paliers, et le *basileus* associé, même si le titre de « petit empereur » indique qu'il n'a pas encore la réalité du pouvoir, est *basileus* de plein droit.

L'*autokratoria*, avènement et prise de pouvoir effective, sert normalement à compter des années de règne, se traduit par quelques modifications dans la titulature la plus officielle, mais ne semble être l'occasion d'aucun rituel d'investiture pour ceux des empereurs qui ont été préalablement couronnés. Au moins, le *Livre des cérémonies* n'en parle-t-il pas, sinon dans un chapitre dont nous n'avons plus que le titre sur l'« avènement de Romain II » (II, 17). Il signale seulement la réception et le dîner qui ont lieu à la date anniversaire de l'avènement (*tès autokratoréias*), comme du couronnement (*tou stépsimou*, s'il est distinct de l'avènement), de la naissance (*tès gennèséôs*) ou du mariage (*tou stéphanômatos*) de l'empereur, et donne le texte des vœux prévus pour la circonstance : « Que Dieu vous accorde la grâce de régner cent ans dans la paix et de fêter cent ans le présent jour de votre avènement⁹⁸. » Et le *Klétorologion* de Philothée confirme cette dualité d'anniversaire pour Léon VI et son frère Alexandre, tous deux nés dans la pourpre, couronnés dans leur prime enfance et donc *basileis*

au moment de la mort de leur père Basile, le 29 août 886, mais acclamés en même temps *autokratores* le lendemain 30 août⁹⁹. Certes, à la mort du « grand empereur », la succession prévue n'est pas toujours automatique ; il peut y avoir hésitation, concertation entre les dignitaires, contestation familiale, lecture du testament du défunt¹⁰⁰ – comme à la mort d'Héraclius –, troubles populaires ou irruption d'un usurpateur à la faveur d'une régence. Il arrive que les sources parlent de « proclamation » (*anagoreusis*), surtout lorsque la succession initialement prévue est perturbée ou pourrait être contestée (quand Héraklonas est déclaré empereur à la mort d'Héraclius-Constantin¹⁰¹, quand Constantin VI écarte sa mère pour prendre le pouvoir personnellement¹⁰², ou quand Michel III succède à Théophile¹⁰³...), mais il ne s'agit pas d'une cérémonie spéciale : une simple acclamation paraît suffire. Seul, à ma connaissance, Basile I^{er} aurait reçu des mains du patriarche, comme un empereur nouvellement promu, la « couronne d'autocrator » (*autokratorikon stemma*), mais c'était pour effacer le souvenir de son premier couronnement par Michel III et, comme l'écrit l'historien Gènesios, sensible à cette anomalie, pour « fixer lui-même un autre commencement à sa *basiléia* »¹⁰⁴.

Longtemps, les historiens se sont demandé quel empereur avait pour la première fois été couronné par le patriarche¹⁰⁵. Plusieurs raisons rendent une réponse difficile. Les sources un peu tardives, à partir de Théophane (début du ix^e siècle), pèchent par anticipation et projettent sur le v^e siècle les habitudes de leur temps ; de plus, elles utilisent souvent le verbe « couronner » métaphoriquement dans le sens de « proclamer empereur » ou avec des constructions qui laissent un doute sur l'acteur principal du couronnement : ainsi, lorsqu'elles déclarent que l'empereur couronne son propre fils « par le patriarche », faut-il comprendre « par son intermédiaire » ou « avec son assistance »¹⁰⁶ ? Surtout, le processus d'intronisation, qui comporte en principe un choix par le sénat, une proclamation par l'armée ou/et le peuple avec « élévation » et « acclamations », et une confirmation religieuse avec couronnement, peut se résumer en des formules très diverses qui ne retiennent qu'un élément de l'ensemble. Pour Marcien, en 450, Théodore le Lecteur écrit qu'il fut proclamé à l'Hebdomon par l'armée, Malalas qu'il fut « couronné par le

sénat¹⁰⁷ », la *Chronique pascale* qu'il fut nommé Auguste au même endroit par les dèmes¹⁰⁸, Théophane que Pulchérie convoqua le patriarche et le sénat pour le proclamer empereur¹⁰⁹. Personne n'a tout à fait tort. Pour Léon I^{er}, Théophane résume en affirmant qu'il a été couronné par le patriarche Anatolios¹¹⁰. Cette fois, pour faire bref, il se trompe ou nous trompe.

Les protocoles que nous avons étudiés permettent, en effet, de définir précisément le rôle du patriarche et de l'Église dans la proclamation et le couronnement d'un empereur. Pour Léon I^{er}, en 457, Anatolios est présent parmi les dignitaires à l'Hebdomon, mais c'est l'empereur lui-même qui, au Tribunal, se revêt de la chlamyde et se pose la couronne sur la tête sous la « tortue » formée par les boucliers des Candidats ; on ne retrouve le chef de l'Église que plus tard, à Sainte-Sophie, où il reçoit un empereur déjà couronné. Pour la succession de Zénon, en 491, Euphémios accompagne Ariane à l'Hippodrome, transmet à l'impératrice le message des dignitaires et leur rapporte la réponse, dit une prière avant de revêtir Anastase de la chlamyde et de le couronner dans le salon de la loge impériale de l'Hippodrome, mais ce geste, nous l'avons vu, ne vaut pas couronnement officiel ; il n'est qu'une bénédiction, en privé, des insignes d'une royauté déjà conférée. Justin I^{er}, en 518, reçoit à l'Hippodrome la couronne des mains du patriarche Jean, mais sous une « tortue » de boucliers. Dans les cas où la *basiléia* est transmise par un souverain en exercice à un empereur associé, pour Léon II en 473 et Justinien en 527, le patriarche est au côté de l'empereur, à l'Hippodrome ou au Delphax, mais se borne à prononcer une prière. Il est donc clair que, dans la seconde moitié du v^e siècle et au vi^e siècle, le patriarche est un dignitaire, mieux placé que les autres pour servir d'intermédiaire entre le sénat ou le peuple et la famille impériale, ayant pour fonction d'attirer la grâce de Dieu par sa prière et sa bénédiction, mais ne jouant aucun rôle institutionnel, sinon lorsqu'il reçoit du nouvel empereur, occasionnellement à partir d'Anastase et systématiquement à partir de la crise iconoclaste, une profession de foi orthodoxe écrite et signée¹¹¹.

La proclamation se fait à ciel ouvert et le couronnement, nous l'avons dit, n'importe où. Que la cérémonie se déplace de la tribune de l'Hebdomon ou de la loge de l'Hippodrome

à l'ambon de Sainte-Sophie, mentionné explicitement pour Constant II en 641¹¹², renforce incontestablement son caractère religieux, mais ne donne à l'institution ecclésiastique aucun droit sur un pouvoir que l'empereur reçoit de Dieu directement et sans intermédiaire. Si l'Église gagne en importance dans le processus de légitimation du souverain, c'est parce qu'elle peut assurer une certaine crédibilité au serment de fidélité prêté par les dignitaires et les représentants du peuple en transformant un éventuel parjure en sacrilège (comme on le voit par l'exemple de Léon IV), et imposer à l'empereur une humilité devant Dieu qui seule limite son pouvoir. Aussi, dans la partie religieuse du cérémonial, le découronnement est-il plus important que le couronnement. Par le jeu de la couronne retirée et rendue à chaque entrée dans un lieu saint, l'empereur reconnaît que le pouvoir délégué qu'il a personnellement reçu de Dieu cesse partout où Dieu a sa demeure sur terre, de même qu'il cessera lorsque le Christ reviendra, au Dernier Jour, juger souverainement les hommes. La couronne n'est que prêtée. Au moment où l'on va enfermer le corps du souverain défunt dans son tombeau, le maître des cérémonies lui dit : « Dépose la couronne de ta tête », car Dieu, le Roi des rois, l'invite à quitter la terre pour le rejoindre ; et le préposite noue autour de sa tête un simple bandeau de pourpre, souvenir d'une royauté elle aussi défunte¹¹³. Plusieurs récits montrent que la destination finale des couronnes impériales est normalement un sanctuaire¹¹⁴.

Il est révélateur que la plupart des empereurs, au moins à partir de l'iconoclasme, s'arrangent pour faire correspondre leur couronnement ou celui d'un empereur associé à Sainte-Sophie à l'une des grandes fêtes du « Seigneur » ou au moins à un dimanche, comme si cette greffe sur le calendrier liturgique était nécessaire pour donner son caractère religieux à un événement politique. C'est reconnaître que le cérémonial ne confère par lui-même aucune sacralité, qu'il ne crée pas, mais reconnaît tout au plus un empereur qui a reçu son pouvoir soit au jour de sa conception dans la pourpre, soit au jour où son ambition politique s'est déclarée au grand jour, appuyée par la faveur populaire ou un acquiescement venu du ciel¹¹⁵. Dans l'Occident de la fin du xiv^e siècle, on observe une relative dépréciation du sacre sous l'influence de théoriciens du *jus sanguinis*, qui affirment que l'enfant est roi

par sa naissance et que l'onction du chrême n'ajoute rien¹¹⁶. À Byzance, l'évolution se fait en sens inverse : il n'y a pas à proprement parler de sacre jusqu'à ce que l'onction davidique, au lieu d'être considérée comme conférée automatiquement par Dieu à l'héritier ou à l'homme nouveau, sans prêtre ni cérémonie, soit réellement administrée par l'Église. Mais ce changement n'intervient pas avant la fin du xii^e ou le début du xiii^e siècle¹¹⁷.

Voilà pourquoi Constantin Porphyrogénète, au moment où il aborde le chapitre du couronnement, ne trouve que des banalités à dire.

CHAPITRE III

CÉRÉMONIAL ET LIEUX
DE MÉMOIRE*Du Palais à Sainte-Sophie*

Ce n'est donc pas sans raison que Constantin Porphyrogénète place en tête de toutes les cérémonies de la cour celle qui conduit solennellement l'empereur à Sainte-Sophie et le reconduit en son Palais après l'office¹ (voir plans 2, 4, 5). L'ordre décrit vaut, avec quelques variantes, pour les grandes fêtes du calendrier chrétien ; il s'agit d'un schéma de base, rappelé tout au long du recueil par une formule du genre « [...] et les choses se déroulent ensuite comme il a été dit plus haut », mais il s'agit aussi du rituel le plus solennel et le plus significatif, qui, chaque fois qu'il se répète, décrit l'origine et la nature du pouvoir impérial, en confirme la légitimité et en suggère certaines limites. La cérémonie comprend plusieurs phases.

1 – De longs et minutieux préparatifs se déroulent d'abord à l'intérieur du Palais. La veille, les ordres ont été donnés et l'empereur a été informé. Le jour même, avant l'aube, le personnel de la Chambre rassemble les vêtements et les insignes : les *vestitores* prennent dans la chapelle palatiale consacrée à saint Théodore², le plus vénéré des saints militaires, la « verge de Moïse », relique illustre et symbole de commandement³ ; d'autres « cubiculaires » réunissent les habits et les couronnes, les spathaires prennent les armes impériales, les boucliers et les lances. Avant la vêtue solennelle, le souverain va prier dans l'abside de la grande salle d'audience octogonale, le Chrysotriklinos, où est figuré, au-dessus du trône humain, le Christ en majesté sur son trône

divin. Comme un toréador qui va pénétrer dans l'arène, il fait alors ses dévotions dans différents sanctuaires : dans celui de la Théotokos⁴, dans l'oratoire de la Trinité qui lui est contigu⁵, dans le baptistère où se trouvent les trois « grandes et belles croix » auxquelles sont alors fixés des cierges. La procession va ensuite à l'Augousteus, salle d'apparat de l'ancien palais constantinien, où l'empereur est « reçu » par les dignitaires du Chrysotriklinos et les officiers de la garde ; puis il se rend dans la « salle octogonale », où ses vêtements sont prêts et où le personnel de la Chambre le salue. Il pénètre ensuite dans l'église du protomartyr Étienne, située juste en face, où il vénère la grande, belle et précieuse croix de saint Constantin le Grand⁶. Puis, dans l'appartement de Daphné, il attend qu'un fonctionnaire ecclésiastique, le « référendaire », vienne de la part du patriarche lui apporter les instructions concernant l'ordre de la cérémonie religieuse. L'attente protocolaire, l'intervention d'une sorte d'ambassadeur de la Grande Église fixant ses conditions, tout indique que le cérémonial règle la rencontre de deux puissances, chacune maîtresse sur son terrain.

Alors seulement les « préposés » posent la couronne sur la tête de l'empereur et la procession s'ébranle, non pour quitter immédiatement le Palais, mais pour recenser tous les éléments du monde palatial et parfaire l'image d'un souverain très militaire qui est revêtu de la chlamyde, manteau de l'*imperator*, par les *vestitores* à l'Octogone, et de ses armes par des officiers à l'Onopodion. Le cortège se rend ensuite au Grand Consistoire, où ont été déposées entre-temps la verge de Moïse et la croix de Constantin, pour que le souverain s'en saisisse. L'attendent à cet endroit les fonctionnaires civils de la chancellerie et des bureaux, *prôtasèkrètis*, notaires, chartulaires. On s'achemine vers le quartier militaire proprement dit, celui des Scholes, avec une étape au *triklinos* des Candidats, salle d'apparat du premier des corps de garde, où se trouve réuni le clergé de l'église du Seigneur⁷. L'empereur traverse la rotonde à huit colonnes, qui marque la première Schole, et, après avoir vénéré une croix d'argent placée sur son trajet, passe dans la salle d'apparat des Excubites, autre corps de parade. Là se trouvent alignés les porte-étendards et porte-enseignes des divers corps, qui l'accompagneront jusque dans l'église avec les emblèmes les plus traditionnels du pouvoir romain :

vexilla surmontés de l'aigle ou de la *tychê* dominant le monde, étendards et labarums constantiniens ornés du chrisme. On traverse enfin les *Lychni*, salle aux lampes où se dressent l'« image de Perse »⁸, une « autre croix d'argent » et un chandelier à sept branches.

II – La présence des dèmes et l'alternance de « réceptions » confiées aux factions Bleue et Verte indiquent ensuite que, dès le quartier des Scholes, on entame le long processus de la sortie et d'une traversée, au moins symbolique, de la ville. Le peuple n'est que représenté, mais c'est lui qui impose son rythme, le même qu'à l'Hippodrome, celui d'une double alternance Bleus/Verts, pératiques/politiques⁹. Sous la voûte du Tribunal, au sortir des *Lychni*, c'est le démocrate des « Bleus pératiques », identifié avec le Domestique des Scholes, qui reçoit le souverain et lui remet le livret des acclamations chantées par son dème. La salle est décorée de tapis, soieries et objets précieux fournis pour l'occasion par les marchands de tissus et les orfèvres ; là se tiennent des étrangers de passage (par exemple Liutprand de Crémone, lors de ses séjours à Constantinople), des membres des corporations, l'éparque et son office, le logothète du prétoire, tous ceux qui symbolisent la production, les échanges, la réglementation. Le souverain s'arrête ensuite au *triklinos* des Scholes, sous les propylées de l'église des Saints-Apôtres¹⁰, où le démocrate des « Verts pératiques », autrement dit le Domestique des Excubites, procède avec son dème à une seconde réception parfaitement symétrique à la première. Les « Bleus pératiques » et leur démocrate assurent à nouveau la troisième, en présence du corps médical et des maîtres de la palestine, sous la voûte de la Chalcé, à quelques pas à peine de la célèbre « Porte de Bronze », mais encore à l'intérieur¹¹. Et pour bien marquer un franchissement, le souverain, après être « sorti » au son des orgues, est reçu par le démarque des Bleus à la tête de la faction des Blancs (c'est-à-dire des « Bleus politiques ») à l'extérieur de la barrière de chancel située devant la Porte. C'est la quatrième « réception ». La cinquième est confiée au démarque des Verts avec la faction des Rouges (« Verts politiques ») et a lieu à la porte s'ouvrant sur l'Augoustéon¹² ; la sixième et dernière revient encore une fois au démarque des Bleus et au dème des Blancs, qui accueillent l'empereur lorsqu'il atteint l'Horloge de Sainte-Sophie¹³, un cadran solaire

ou une horloge à mécanisme correspondant à une entrée, on ne sait trop où sur le côté nord de l'Augoustéon, dans le périmètre de la Grande Église.

III – De l'Horloge, le souverain pénètre par la Belle Porte dans le vestibule sud du narthex (les « propylées du narthex »)¹⁴. Là, les préposés lui retirent sa couronne derrière une tenture suspendue à la voûte, qualifiée de *mètatorion*¹⁵. L'empereur découronné franchit alors le seuil du narthex, de l'autre côté duquel l'attend le patriarche avec son clergé¹⁶. Il vénère l'Évangile que porte l'archidiacre, salue et embrasse le patriarche, s'en va avec lui jusqu'aux Portes Impériales, celles qui donnent directement accès à la nef centrale¹⁷, et là, cierge en main, par une triple prosternation, ils rendent tous deux grâce à Dieu. Puis c'est l'« entrée » (*eisodos*), début de la liturgie proprement dite. Les porte-étendards, les officiers et dignitaires du sénat passent les premiers, forment la haie tout au long de la nef et de la *soléa*. La croix de Constantin est portée sur le côté droit du sanctuaire. Le patriarche et l'empereur franchissent à leur tour la porte monumentale. Après ce second franchissement, le souverain terrestre et le chef de l'Église vont d'un même pas, tout au long de la nef centrale, des Portes Impériales aux Saintes Portes, pratiquées dans la barrière de chancel et donnant accès au sanctuaire. Quand l'empereur arrive, par la *soléa*, à la plaque ronde de marbre de porphyre que l'on qualifie d'*omphalion*¹⁸, le patriarche prend les devants. Il « entre seul à l'intérieur des grilles » (= de la barrière de chancel) et occupe la sainte porte de gauche (une porte latérale dans la barrière de chancel)¹⁹. L'empereur se prosterne trois fois, entre à son tour, se prosterne devant le patriarche et va avec lui jusqu'à l'autel. Il en baise la nappe (entendons la représentation du Christ brodée sur la nappe), que soulève pour lui le patriarche, afin qu'il ne la touche pas ; il vénère la vaisselle liturgique et les reliques qu'on lui présente sur la table (calices, patènes, corporaux, saints langes du Christ) et y dépose éventuellement ses dons, de lourds sacs d'or monnayé ou des objets de prix. Une courte procession conduit ensuite l'empereur et le patriarche dans l'espace circulaire situé derrière l'autel, où ils vénèrent une grande croix d'or que le pèlerin Antoine de Novgorod, en 1200, crut voir s'élever miraculeusement à la fête de Constantin et Hélène²⁰. Le souverain encense la croix avec l'encensoir

que lui donne le patriarche, puis il « entre » directement dans un nouveau *mètatorion*, beaucoup plus important que la simple tenture du vestibule, puisqu'il consiste en un ensemble de pièces aménagées à l'extrémité orientale du collatéral sud pour permettre aux empereurs de prier en suivant le déroulement de l'office, de recevoir et de se changer.

IV – À la liturgie de l'« entrée » fait suite l'office proprement dit, au cours duquel trois déplacements de l'empereur sont notés. Pour l'offertoire, il « sort » de son *mètatorion* par le « côté droit de l'église », c'est-à-dire par le collatéral sud, va derrière l'ambon, accompagne les oblats, en passant, par la *soléa*, jusqu'aux Saintes Portes, mais en « se tenant à l'extérieur » de ces dernières avec son cortège d'étendards ; puis il regagne le *mètatorion* en longeant le *bèma* sur la droite, mais à l'extérieur de la barrière de chancel. Manière de dire qu'il ne passe pas par le sanctuaire, où n'opèrent plus que des clercs. Au moment du « baiser de paix », le patriarche se place sur le côté droit du *bèma*, vers le *mètatorion*, mais reste à l'intérieur de la barrière de chancel, tandis que l'empereur gravit les marches du *bèma*, mais sans pénétrer dans le sanctuaire ; ils sont donc à même niveau mais séparés l'un de l'autre par la barrière de chancel lorsqu'ils s'embrassent. C'est dans la même position que le souverain embrasse ensuite les « hiérarques présents », puis à nouveau le patriarche ; et il descend les marches en direction de la nef pour embrasser les dignitaires du sénat, avant de regagner, par le même chemin, le *mètatorion*. Pour la communion, les dispositions sont identiques : l'empereur « sort » de la même façon, par le collatéral sud, gagne la droite du *bèma*, communie à l'extérieur du chancel et, après avoir embrassé le patriarche, rentre au *mètatorion*, où il prend une collation avec les dignitaires de son entourage.

V – Lorsque, après avoir ainsi déjeuné, l'empereur va quitter l'église, le patriarche est introduit dans le *mètatorion*, embrasse le souverain, gagne avec lui la « petite porte donnant sur le Saint-Puits ²¹ », se place avec lui dans le chambranle de la porte pour procéder à des distributions d'argent aux membres du clergé et à quelques pauvres. Derrière une tenture aménagée dans le Saint-Puits, le patriarche rend à l'empereur la couronne que ce dernier avait retirée de sa tête avant de pénétrer dans le narthex, et lui donne du pain béni

et de l'huile parfumée provenant des lampes, donc sanctifiante ; il reçoit en échange de lourdes bourses pleines d'or (*apokombia*). Après qu'ils se sont une dernière fois embrassés, l'empereur sort du Saint-Puits. Le trajet de retour, moins solennel que celui d'arrivée, se fait par le portique est de l'Augoustéon et la « porte de fer » donnant sur l'« étroit couloir » de la Chalcé. Les « réceptions » par les dèmes sont, elles aussi, plus discrètes. La première a lieu à l'extérieur du Saint-Puits, avec le démarque des Bleus et le dème des Blancs, la seconde sous la voûte précédant la « porte de fer » avec le démarque des Verts et le dème des Rouges, la troisième à la porte conduisant de la Chalcé aux Scholes avec le démocrate des Bleus et le dème pératique des Blancs, la quatrième aux propylées des Saints-Apôtres, c'est-à-dire aux Scholes, avec le démocrate des Verts et le dème pératique des Rouges, la cinquième au Tribunal avec le démocrate des Bleus et le dème pératique des Blancs. Ensuite, le souverain parcourt différentes pièces du Palais, dépose sa couronne et sa chlamyde là où elles seront conservées et s'en va prier dans l'abside de la grande salle, le Chrysotriklinos, où se trouve, au-dessus de son propre trône, l'image « théandrique » du Christ en majesté.

Tel est le cérémonial pour Pâques, la Pentecôte, la Transfiguration, la Nativité, l'Épiphanie, dates bien souvent choisies, rappelons-le, pour les couronnements. Les chapitres concernant l'ordonnance d'autres fêtes n'apportent pas de modifications fondamentales. L'empereur peut aller dans d'autres lieux de culte ou arriver à Sainte-Sophie par le Saint-Puits, sortir par les tribunes ; l'équilibre d'ensemble ne s'en trouve pas modifié ²². La variante la plus intéressante est peut-être celle notée pour le Dimanche de l'Orthodoxie, célébrant la fin de l'iconoclasme et le rétablissement des images : « En ce jour-là, l'empereur n'entre pas dans le sanctuaire » ; il quitte le patriarche aux Saintes Portes et gagne aussitôt le *mètatorion* ; il ne sort pas du *mètatorion* pour l'offertoire, mais seulement pour la communion. Cette entorse à la tradition, lorsque l'Église commémore sa victoire sur une hérésie réputée impériale, pourrait être interprétée comme une pénitence imposée à l'empereur et l'affirmation publique du privilège des clercs ; mais Constantin Porphyrogénète ne connaît la particularité de ce jour que d'après des documents anciens et précise que le cérémonial de son temps ne la retient plus et

que l'empereur entre à nouveau dans le sanctuaire et baise la nappe d'autel ²³.

Espaces, communications, franchissements

À Constantinople, les trois grandes institutions, l'institution impériale, le peuple et l'Église, occupent chacune un espace propre, et les rapports simples ou complexes qu'elles entretiennent entre elles se traduisent dans la topographie et le cérémonial par des communications aisées ou difficiles, des étapes, des arrêts, des franchissements. Ainsi le Grand Palais se trouve en prise directe sur les deux moteurs de légitimité que sont le Grand Hippodrome, où l'empereur est confronté au *populus romanus* dans un rituel de courses hippiques qui renouvelle sa *tychê*, et la Grande Église, où il rencontre le patriarche et le Christ dans un autre rituel de confirmation. Disons pour ne plus y revenir que les analogies ne s'arrêtent pas là. L'empereur, qu'il aille à Sainte-Sophie ou à l'Hippodrome, s'apprête longuement, « attend » chez lui que le patriarche lui fasse connaître l'ordre de la cérémonie religieuse ou que les organisateurs des jeux lui communiquent la *kombina*, c'est-à-dire le programme détaillé des courses avec indication précise des chevaux, de leur place dans l'attelage et de leur position de départ. L'empereur gagne sa loge à l'Hippodrome sans quitter son Palais, par un escalier en colimaçon, le *mystikos kochlias* qui y conduit « secrètement », mais ce dispositif architectural fait de la loge une enclave du Palais dans l'espace populaire et n'assure entre l'empereur et le peuple qu'une communication visuelle. Il semble que la différence soit grande avec le long trajet qui conduit le souverain à Sainte-Sophie, mais on peut accéder à l'église de trois façons ²⁴ (voir plan 4) : 1. par l'itinéraire le plus solennel, ponctué d'arrêts multiples, qui traverse une petite portion d'espace « urbain » ; 2. par le chemin moins officiel prévu pour le retour de la procession, qui relie le chevet de Sainte-Sophie et son annexe du Saint-Puits à la porte latérale de la Chalcé (la « porte de fer ») ; 3. enfin, par une liaison directe et « secrète », qui part de la Chalcé ou de la Magnaure, suit une galerie haute du portique de l'Augoustéon, les *diabatika*, sorte de cryptoportique, et conduit à la loge aménagée à l'extrémité

orientale de la tribune sud de Sainte-Sophie ou, grâce à un autre *mystikos kochlias*, au Saint-Puits. Ce dernier itinéraire forme une sorte de long cordon ombilical reliant le Palais à l'église et se prêtant aux arrivées soudaines ou aux départs brusqués. La complexité est donc plus grande à Sainte-Sophie qu'à l'Hippodrome, et un choix y est offert entre un accès public, un accès semi-public et un accès strictement privé. La lente progression du cérémonial veut donner l'impression d'une certaine distance entre le Palais et l'église, tandis que le passage « secret » suggère qu'est également possible une rapide intrusion qui supprime tout obstacle et tout seuil. Mais le problème est toujours de relier le Palais à une enclave impériale dans l'espace populaire ou ecclésial ; car le *mètatorion* sud-est de Sainte-Sophie forme, comme le *kathisma* de l'Hippodrome, une sorte de petit palais sur deux étages, inscrit dans l'architecture du temple de Dieu, mais où l'empereur se sent chez lui, prie, reçoit, se restaure ou se change, et d'où nous le voyons « sortir » pour communier ou rencontrer sur son terrain le patriarche ²⁵. Le *Récit sur la construction de Sainte-Sophie*, œuvre passablement légendaire composée sans doute au IX^e siècle, ne s'y trompe du reste pas lorsqu'il note que Justinien construisit les *diabatika*, au temps où il faisait construire Sainte-Sophie, afin d'aller plus commodément sur le chantier tout en restant incognito et « appela *mètatorion* la belle chambre dorée qu'il avait aménagée là pour se reposer lorsqu'il venait à l'église ²⁶ ».

Dans les deux cas, c'est donc une communication difficile avec le public qui nous est suggérée, longue et prudente à Sainte-Sophie, presque toujours indirecte à l'Hippodrome, sauf si l'empereur se risque à descendre au niveau des gradins et du *stama*, où ne le sépare plus du peuple qu'une ligne symbolique en forme de Π, la *phina*, que l'on ne peut franchir sans son ordre ²⁷ et qui fait penser à l'ultime ligne de marbre vert isolant, en dehors du sanctuaire de Sainte-Sophie, l'ambon et la *soléa* ²⁸. Pourquoi tant de précautions et de barrières réelles ou symboliques ? Par prudence, sans doute, mais aussi pour signifier que les déplacements de l'empereur font se rencontrer des mondes qui sont et doivent rester étrangers les uns aux autres.

Mais abandonnons l'Hippodrome pour revenir au point de départ du cérémonial religieux, qui seul ici nous intéresse. L'empereur se prépare longuement, va se recueillir dans les

pièces de son Palais les plus chargées d'histoire, passe en revue ses gens, s'arme. Il va quitter un lieu où le Christ cautionne son pouvoir, où les images et les symboles chrétiens sont à son service, où les chapelles sont à son usage, où opère un clergé spécial appelé « clergé du Palais », où les principales reliques sont vétérotestamentaires, où la croix est celle de la victoire de Constantin, où le trône impérial, enfin, occupe dans l'abside du Chrysotriklinos (dont le plan et l'orientation sont ceux d'une église) la place d'un autel ou du *synthronon* d'un évêque sous l'image du Dieu fait homme. C'est là qu'il prie avant que tout commence et revient prier quand tout est fini. Il quitte donc un espace où l'empereur est à la fois soldat et grand prêtre, délégué directement par le Christ au gouvernement des hommes, pour un autre espace où tout pouvoir appartient au Christ par l'intermédiaire des clercs, où la croix n'est pas celle de la victoire impériale (le *stauros nikopoios*), mais une réplique de celle de Jérusalem.

Il semble que le cérémonial cherche à accentuer les différences entre deux conceptions du christianisme avant de développer la stratégie d'une rencontre. À travers ses chapelles palatiales, ses insignes et ses talismans, la religion de l'empereur est à la fois très constantinienne et hantée d'images vétérotestamentaires. Il n'y a pas là contradiction. Les lieux parcourus gardent presque tous le souvenir du premier empereur chrétien, auquel des traditions plus ou moins légendaires attribuent la construction d'une bonne partie des salles ou réputés venir de lui ou garder la forme qu'il a originellement donnée à sa « vision » chrétienne. Mais l'empereur « Nouveau Constantin » est aussi « Nouveau Moïse » et « Nouveau David ». Son Palais partage avec Sainte-Sophie, ou lui dispute, certaines des reliques de l'Ancien Testament les plus significatives : peut-être les trompettes de Jéricho, avec lesquelles les anges viendront sonner le jour du Jugement et de la Résurrection²⁹, en tout cas la célèbre verge, que le cérémonial associe à la croix constantinienne³⁰. Non sans raison, car la christianisation du pouvoir romain s'est faite au IV^e siècle en grande partie par l'interposition d'images bibliques : à la bataille du pont Milvius, Constantin était Moïse faisant traverser au nouveau peuple élu la mer Rouge³¹ ; vainqueur ou trônant, il est David. Selon les *Patria* de Constantinople, lorsque

la sainte verge de Moïse fut apportée dans sa nouvelle capitale, Constantin vint l'accueillir à pied à la porte Aimilianos et la déposa dans un oratoire, dont il fit plus tard une église, avant de la transférer dans son Palais³².

Le premier franchissement, celui de la porte de la Chalcé, se fait par une série d'étapes décomposées qui commencent dès le quartier des Scholes, et l'on voit apparaître progressivement des catégories sociales typiquement urbaines : les étrangers, les corporations, les médecins, les gymnastes, et bien entendu les représentants symboliques du peuple de la ville que sont les Verts et les Bleus, avec leurs doublures les Rouges et les Blancs. Sans entrer ici dans le détail des mécanismes factionnels, on notera l'encadrement militaire des factions « pératiques » (en principe recrutées « de l'autre côté » du Bosphore, « hors de la cité »), qui interviennent dans le quartier militaire du Palais, et l'encadrement civil des couleurs « politiques » (recrutées « dans la cité »), qui interviennent sur la portion du parcours correspondant à l'Augoustéon, place réputée « publique », mais plus ou moins annexée au Palais. La « traversée de la ville » est donc toute symbolique. On remarquera aussi le rôle légèrement prédominant des Bleus, couleur de la « préférence » impériale, dont les « réceptions » encadrent celles des Verts, réputés plus turbulents. Le schéma suggère un rite de franchissement à triple emboîtement :

1. Tribunal – démocrate des Bleus – Bleus pératiques
2. Triklinos des Scholes – démocrate des Verts – Verts pératiques
3. Intérieur de la Porte – démocrate des Bleus – Bleus pératiques
- Franchissement de la Chalcé
4. Hors de la Porte – démarque des Bleus – Bleus politiques (= Blancs)
5. Augoustéon – démarque des Verts – Verts politiques (= Rouges)
6. Horologion – démarque des Bleus – Bleus politiques (= Blancs)

Telles sont les étapes, décomposées et marquées d'arrêts, qui ponctuent l'itinéraire le plus long et le plus contraignant conduisant à l'aller la procession impériale de la Porte de Bronze du Palais au vestibule du narthex de Sainte-Sophie.

Au retour, on ne compte déjà plus que cinq « réceptions » des couleurs, que le souverain dépasse sans s'arrêter.

L'entrée à Sainte-Sophie et la pénétration jusqu'à l'autel se font aussi en trois étapes bien marquées, avec franchissement de trois portes, la Belle Porte du vestibule, les Portes Impériales du narthex (voir fig. 3), les Saintes Portes de la barrière de chancel, dont le nom suffit à indiquer une progression dans le sacré. Dans ce rite de passage, les « propylées du narthex » font fonction de sas d'entrée et le cérémonial y impose une première mutation. Venant de la ville, l'empereur y entre couronné, mais il retire sa couronne au seuil du Palais du Christ-Roi, pour la recevoir à nouveau en quittant l'église, dans le sas de sortie qu'est le Saint-Puits. La *basileia*, fait-on comprendre à l'empereur constantinien et vétérotestamentaire, n'appartient qu'au Dieu incarné, qui la délègue provisoirement à un homme choisi par lui. La mosaïque placée au-dessus de la porte ouvrant sur le narthex est sans doute légèrement postérieure au *Livre des cérémonies*, mais lui sert d'illustration dans cet entre-deux du vestibule : on y voit Constantin et Justinien couronnés, offrant l'un sa ville et l'autre son église³⁵ non pas directement au Christ, maître de Sainte-Sophie, mais à la Vierge, à l'intercesseur par excellence, que la rhétorique chrétienne qualifie souvent de « porte³⁴ » (voir fig. 1).

En franchissant le seuil du narthex, l'empereur constate qu'il n'est pas même l'intendant de ce domaine où il ne règne pas. Le patriarche est là avec son clergé, maître des lieux. Il attend, accueille, escorte son hôte dans une courte *propompè* jusqu'à la triple porte monumentale donnant sur la nef centrale. Tout est alors marqué du signe de la dualité : le cérémonial aulique se conjugue avec la liturgie, prière de l'accueil et « entrée » ; les représentants des « deux pouvoirs » font en parfaite synchronie les gestes de dévotion adressés à leur souverain unique, et notamment la proskynèse (inclination profonde plutôt que véritable prosternation) au seuil de la nef centrale, sous la mosaïque de la lunette — dont nous reparlerons — qui reproduit en image, comme par redondance, le geste de salutation et de soumission fait réellement par l'empereur *servus Dei* devant le Christ *rex regnantium* (voir fig. 2).

La parité prévaut encore lorsque l'empereur et le patriarche

parcourent côte à côte toute la longueur de l'église. Elle cesse à l'approche du sanctuaire : « Lorsque les souverains sont arrivés à proximité des Saintes Portes, sur une plaque circulaire en marbre de porphyre (*omphalion*), le patriarche entre seul à l'intérieur des grilles. » Maître désormais du rituel, c'est lui qui introduit ensuite l'empereur, l'accompagne à l'autel, lui fait présenter vaisselle liturgique et reliques, lui donne la nappe à baiser, le conduit au fond de l'abside devant la croix, lui tend l'encensoir. Les rôles sont bien définis et hiérarchisés, mais l'empereur n'en pénètre pas moins, lui aussi, dans le sanctuaire. Après avoir franchi la ligne de marbre vert qui délimite une première zone réservée à l'exercice du culte, après avoir contourné l'ambon et parcouru la *soléa*, après avoir renouvelé sur l'*omphalion* la triple proskynèse des Portes Impériales, il franchit la barrière de chancel et accède à un espace normalement réservé aux prêtres³⁵. Le problème ici posé n'est pas celui des droits de l'empereur dans l'Église, ni celui de ses rapports avec le patriarche, mais celui du caractère sacerdotal de sa fonction. Les canonistes du XII^e siècle, nous le verrons, ne s'y sont pas trompés, soit qu'ils tentent d'expliquer le « privilège » par le fait que l'empereur doit accéder à l'autel pour y déposer ses dons, soit qu'ils y voient un argument parmi d'autres pour affirmer que l'empereur n'est pas tout à fait un laïc.

Il est assurément un quasi-prêtre ou quasi-évêque lorsque, à l'aboutissement de la liturgie de l'« entrée » et au point d'orgue du cérémonial, il rejoint le patriarche derrière le chancel ; mais il n'en est plus un à partir du moment où, ayant pris congé du patriarche, il quitte le sanctuaire pour n'y plus revenir et pénètre dans les pièces qui lui sont réservées à l'extrémité est du collatéral sud, que le texte appelle *mètatorion* et que nous avons définies comme ses appartements de Sainte-Sophie. Lorsqu'il en « sort » pour l'offertoire, le baiser de paix et la communion, c'est par le côté droit de l'église, et le cérémonial prend grand soin de préciser la position respective du patriarche et de l'empereur, séparés désormais par la barrière de chancel³⁶. L'un est le premier des clercs, l'autre le premier des laïcs, comme dira Syméon de Thessalonique³⁷. Rétrospectivement, la liturgie de l'« entrée » prend le sens d'une transgression, d'une erreur vite rectifiée, ou, comme

le suggèrent déjà les évêques du concile In Trullo en 691-692, d'une concession à l'autocratie³⁸.

Pour la sortie par le Saint-Puits, où le patriarche rend à l'empereur sa couronne, l'itinéraire de retour, à nouveau ponctué par les acclamations des dèmes, et la réinstallation au Palais, où le souverain retrouve son trône sous l'image du Christ, le cérémonial reprend en sens inverse et en accéléré le scénario de la préparation, de la procession et de l'arrivée au vestibule. Tout se résorbe et chacun reprend sa place.

Lieux de mémoire

Longtemps, on s'est abusé sur la vraie nature d'un cérémonial tel que celui-ci. On y a cherché la description d'une « liturgie impériale », les éléments d'une idéologie cohérente, l'exaltation d'un empereur choisi par Dieu, célébré par son peuple et soumis, comme chrétien, à l'Église. Ce n'est pas tout à fait faux, mais ce n'est guère intéressant. Cette première lecture est suggérée, il est vrai, par les faiseurs de recueils protocolaires, Philothée ou Constantin Porphyrogénète lui-même, qui prétendent restaurer la splendeur de la *basiléia* en rétablissant l'ordre immuable de ses cérémonies ; mais on ne peut ainsi que retrouver à Byzance, dans le style propre à cette civilisation, la théâtralité dont partout et toujours les rois aiment à s'entourer, une mise en scène parfaite et une prolifération de symboles. La procession parfaitement réglée du Palais à Sainte-Sophie ressemblerait aux cérémonies sans fausses notes de Versailles ou de Buckingham Palace. Il faut aller un peu plus loin, et découvrir, sous l'apparence paisible et un peu statique du cérémonial, un rituel plus dramatique qui ne vise pas seulement à exalter la personne du souverain mais à tester la nature, les limites et les contradictions de son pouvoir, à vérifier son aptitude à le recevoir ou le conserver. Cette seconde lecture nous a permis de mesurer des enjeux, de dénombrer des franchissements et des métamorphoses, de cerner deux espaces *a priori* imperméables l'un à l'autre, de comprendre qu'un christianisme impérial de tonalité vétérotestamentaire se trouve confronté au christianisme plus néotestamentaire des clercs, et de deviner que le problème central, bien posé mais non vraiment résolu, est

celui du caractère sacerdotal de la royauté. Mais il faut aller encore plus loin et introduire dans le schéma non seulement les tensions du rituel mais les perturbations de la vie. Dans ce chapitre comme dans les autres, Constantin Porphyrogénète nous présente un scénario bien maîtrisé et sans fausse note, où chacun a sa place et son texte déjà écrit ; mais il est prévu que parfois les acteurs improvisent en sortant de leur rôle conventionnel, que le peuple, à l'Hippodrome, hue l'empereur au lieu de l'acclamer, que le patriarche refuse d'introduire l'empereur dans l'église, et que la cérémonie tourne au drame. Il suffit d'ouvrir les chroniques et les récits véridiques ou inventés pour s'apercevoir qu'à chacun des points névralgiques du parcours processionnel sont attachés des souvenirs, des *exempla*, des fables ou des images, qui en soulignent la signification. Le rituel sous-jacent donnait de la vie au cérémonial ; nous allons voir par quelques exemples comment la mémoire lui donne, par sédimentation, du relief.

Lorsque, derrière la portière du vestibule, l'empereur dépose sa couronne pour ne pas usurper une royauté qui, dans l'église, ne lui appartient plus, son geste préfigure celui du dernier empereur de Byzance, dont les apocalypses disent qu'il partira à Jérusalem pour déposer sa couronne sur la croix reconstituée du Golgotha et rendre son pouvoir au Christ en vue de la seconde Parousie³⁹. Il rappelle ou conditionne aussi quelques souvenirs : la faute commise en 780 par Léon IV, qui entra dans Sainte-Sophie couronné en tête et qui fut bientôt puni par un anthrax mortel au visage⁴⁰ ; la surprise des fidèles rassemblés lorsqu'ils virent, à la Pentecôte 866, Michel III franchir lui aussi les portes du narthex avec sa couronne, sans savoir encore qu'il allait l'utiliser pour procéder au couronnement de Basile I^{er}⁴¹. La Grande Église est un reposoir de couronnes votives ou désaffectées. Couronnes que les pieux empereurs consacrent tout exprès au Christ⁴² ; couronnes, surtout, qui ont une histoire mouvementée ou scandaleuse : celle que Maurice, à la fête de Pâques 601, fit suspendre par une chaîne d'or au-dessus de la table d'autel à la consternation de sa femme et de sa belle-mère qui l'avaient fait fabriquer pour lui à grands frais⁴³ ; ou celle d'Héraclius, qui est l'objet d'un roman à épisodes. Contrairement aux règles, Héraclius la garde en tête lorsqu'il est inhumé le 11 février 641 ; Héraclius-Constantin la récupère dans la

tombe de son père parce qu'elle vaut soixante-dix livres d'or ; Martine, veuve d'Héraclius, la dédie à Dieu quelques mois plus tard ; mais elle est à nouveau utilisée lorsqu'une émeute populaire force Héraklonas à couronner Constant II⁴⁴ ; c'est sans doute cette même couronne qui excite la convoitise de Léon IV et qui, reprise à Dieu et portée indûment, tue celui qui la porte ; après quoi Irène, veuve de Léon IV, l'offre solennellement à Sainte-Sophie, en expiation, le jour de Noël⁴⁵. Constantin Porphyrogénète affirme, en exagérant un peu, que l'Église exerce un contrôle sur le choix des couronnes qui vont servir au cérémonial, que le patriarche fait porter au Palais celle qui convient à chaque fête, et que l'empereur doit ensuite la restituer⁴⁶. Toujours est-il qu'au jeu de la couronne déposée puis reprise, il peut y avoir bien des fautes ou des transgressions involontaires ; c'est ce que le cérémonial nous fait comprendre, souvenirs à l'appui, lorsque le souverain va entrer dans l'église.

Ensuite, lorsque le patriarche vient au-devant de l'empereur dans le narthex et franchit en même temps que lui les Portes Impériales (voir *fig. 3*), le cérémonial marque l'importance exceptionnelle de cette rencontre et de ce franchissement, sans évoquer, bien entendu, aucune difficulté ni bévue. Mais des récits historiques – se superposant d'une époque à l'autre, devenus tout aussitôt *exempla* et soulignés par des légendes et des images – rappellent qu'à ce moment précis le patriarche peut refuser l'« entrée » au souverain et que ce dernier doit se soumettre au pouvoir des clercs de « lier et délier ». Le plus ancien épisode, qui sert ensuite de modèle dans la version qu'en donne Théodore de Cyr, remonte à 390 et ne se déroule pas à la Grande Église de Constantinople, mais à l'église épiscopale de Milan, où se présente le très orthodoxe Théodose I^{er}, après avoir, dans un mouvement de colère, donné l'ordre de massacrer la population révoltée de Thessalonique⁴⁷.

Ayant appris cette calamité lamentable, cet Ambroise dont j'ai souvent évoqué le nom, alors que l'empereur était arrivé à Milan et s'apprêtait, à son habitude, à pénétrer dans la sainte église, alla à son devant hors du vestibule et l'empêcha de franchir les saints propylées en lui disant ceci : « Tu ne te rends pas compte, à ce qu'il semble, de la gravité du massacre

qui a été perpétré, et tu n'as pas pris conscience, après qu'eut cessé ta colère, de ce que tu as osé faire. Sans doute est-ce la puissance impériale qui t'empêche de te rendre compte de ta faute et le pouvoir qui aveugle ta raison. Il te faut pourtant apprendre à connaître la nature, ton ancêtre la poussière d'où nous sommes issus et à laquelle nous retournerons ; il ne faut pas qu'égaré par l'éclat de la pourpre tu ignores la faiblesse de ton corps qui s'y cache. Tu commandes à des gens de même nature et soumis au même esclavage que toi. Seul est maître et empereur de toutes choses le créateur universel. Avec quels yeux regarderas-tu donc le temple du maître commun ? De quel pied fouleras-tu ce saint pavement ? Quelles mains tendras-tu [vers Dieu], encore dégoulinantes du sang de ces assassinats criminels ? Comment pourrais-tu recevoir avec ces mains le très saint corps du Christ ? Comment pourrais-tu approcher de ta bouche son saint sang, toi qui as versé tant de sang criminellement sous l'effet de la colère ? Va-t'en donc ; ne tente pas d'augmenter ton premier crime par un second [en entrant dans l'église par force] et reçois le lien [d'excommunication] que, d'en haut, Dieu, le maître de toutes choses, décide conjointement [avec moi] de t'infliger. C'est un lien guérisseur qui t'apportera la santé. » Cédant à ces paroles, l'empereur – qui, élevé dans les saintes Écritures, savait très bien ce qui relève des prêtres et ce qui relève des empereurs – rentra au Palais en gémissant et pleurant.

Au bout de huit mois dans le récit, deux tout au plus dans la réalité, c'est Noël, et le maître des offices Rufin, qui représente la force brutale, propose à l'empereur affligé d'aller lui-même voir Ambroise et de le faire revenir sur sa décision. Théodose acquiesce, sans croire que l'évêque acceptera de transgresser la loi divine par respect pour le pouvoir impérial ; et en effet Ambroise reproche à Rufin d'avoir l'« impudence d'un chien », et déclare qu'il empêchera l'empereur de franchir les portes du narthex et se réjouit à l'avance de mourir si le souverain « transforme [en forçant le passage] sa *basiléia* en *tyrannis* ». C'est donc un empereur repentant qui se présente aux portes de l'église, demande à être « délié » et signe un décret, préparé par Ambroise, qui prévoit trente jours de délai, le temps que s'éteigne la colère, avant l'exécution des sentences de mort.

Après cela, le divin Ambroise défit le lien. Ainsi le très fidèle empereur, osant pénétrer à l'intérieur du saint temple,

ne pria pas le Seigneur debout ni même à genoux, mais allongé sur le sol, répétant les paroles de David : « Mon âme est collée à la poussière, fais-moi vivre selon ta parole » (*Psaume cxviii*, 25) ; rejetant de la main ses cheveux, heurtant son front et inondant le sol de ses larmes, il demandait qu'on lui accordât le pardon.

Théodose appartient à l'histoire, mais un événement presque contemporain et intéressant directement Constantinople était venu raviver l'image de l'empereur du iv^e siècle et rappeler le risque que courait le souverain byzantin de se voir refuser l'« entrée ». Contrevenant aux canons pour que son fils, le futur Constantin VII Porphyrogénète, puisse lui succéder, Léon VI avait épousé sa maîtresse en quatrièmes noces et refusé, après la légitimation de l'enfant, de se séparer d'elle. Le patriarche Nicolas Mystikos, poussé par les métropolitains, lui avait alors par deux fois interdit l'entrée à la Grande Église, pour la célébration de Noël 906 et pour la Fête des Lumières (l'Épiphanie), le 6 janvier 907⁴⁸. La *Vie du patriarche Euthyme* montre à la fois à quel point de dramatisation fut alors poussé le conflit et quel degré d'exemplarité on se plut aussitôt à lui reconnaître. Des emprunts à Théodoret rendent explicite le parallèle entre Léon VI et Théodose par-delà cinq siècles ; et la mosaïque encore en place au-dessus de la porte du narthex, si elle représente bien l'empereur Léon VI demandant pardon à Dieu pour le crime de son quatrième mariage, donne à l'événement toute sa portée en en tirant une sorte d'image institutionnelle.

Arriva le jour de la naissance de notre Sauveur et Dieu Jésus-Christ, et tous se rendirent à l'église en même temps que le sacré sénat et le souverain régnant lui-même, persuadés que ce dernier pénétrerait à l'intérieur de la nef. Mais le patriarche, allant au-devant de lui aux Portes Impériales, lui dit : « Pour le moment, que ta majesté, sans s'en offenser, entre par le bas-côté de droite⁴⁹. À la fête des Lumières, il y aura procession et réception sans que nous élevions aucune objection là contre. Mais si tu avances, en te conduisant en tyran⁵⁰, nous tous [les clercs] sommes prêts à quitter l'église. » L'empereur fondit en larmes et, ayant lavé le sol de ses pleurs, sans dire un mot, revint sur ses pas et gagna le *métatorion* par le bas-côté droit. Alors il appela certains des métropolitains et apprit d'eux tout ce qui s'était dit et les engagements sous-

crits⁵¹. Poussant un soupir du fond du cœur, il dit à leur adresse : « Je place mon espérance dans le Christ, Fils de Dieu, qui est sorti du sein paternel pour venir nous sauver, nous les pécheurs. Qu'il me prenne en pitié, moi le plus pécheur de tous. Qu'il m'ouvre ses bras comme à l'enfant prodigue et qu'il me compte comme membre de sa sainte, catholique et apostolique Église grâce aux prières de notre commun père le patriarche et de toute votre sainte assemblée [des métropolitains]. » Et après la lecture du saint Évangile, l'empereur, en gémissant et en versant des larmes, incita ceux qui écoutaient à pleurer et à se frapper la poitrine avec lui, non seulement ceux du sénat, mais les métropolitains aussi ; puis il regagna le Palais sans avoir proféré le moindre grief, attendant que le patriarche rapporte sa décision.

Survint la fête des Lumières. Le patriarche Nicolas Mystikos n'était pas venu au Palais la veille, comme c'était la coutume, pour la bénédiction des eaux, prétextant qu'il était souffrant.

Le lendemain, l'empereur était là, avec le sacré sénat, à l'église, demandant l'entrée que lui avait souvent promise le hiérarque. Mais le patriarche justifia [son nouveau refus] en disant : « Si les métropolitains ne sont pas d'accord, et principalement le *prôtothronos* Aréthas⁵², je n'y peux rien ; et si tu décides arbitrairement d'entrer, aussitôt je me retire avec toute ma suite qui est ici. » L'empereur lui répondit : « Il me semble, seigneur patriarche, que tes paroles et tes actes sont une moquerie à l'égard de ma royauté. Est-ce que tu attends le rebelle Doukas de Syrie⁵³ ? Comptes-tu sur lui au point de me mépriser ? » À ces mots, le patriarche se tint là, sans voix, au milieu des Portes Impériales, sans assurer l'entrée ni se retirer. Alors l'empereur Léon fit impérialement quelque chose de vraiment impérial : il se jeta à terre et, après avoir longuement pleuré, se releva et dit au patriarche : « Entrez [seul], maître, je ne vous en empêcherai nullement. Ce que je subis est le juste et digne prix de mes innombrables péchés. » Après avoir prononcé ces mots, il se dirigea vers la porte de côté qui conduit au *métatorion*⁵⁴.

Les sénateurs proposent néanmoins à l'empereur de pénétrer dans l'église à la suite du patriarche en se mêlant à eux, mais l'empereur ne répond même pas et va, comme au jour de Noël, dans le *métatorion* avant de rentrer au Palais. D'un

bout à l'autre, le récit est en parfaite conformité avec les indications topographiques du cérémonial : faute de pouvoir accéder à la nef centrale, l'empereur gagne son « appartement » du *métatorion* par le collatéral sud, puis, ne pouvant communier, regagne le Palais par la galerie directe des *diabatika*. Nous reviendrons sur la « faute » de Léon VI, mais la leçon institutionnelle est limpide : en ce point précis s'éprouvent la légitimité du souverain et la nature de son pouvoir par rapport au pouvoir spirituel. Un coup de force, toujours possible, le ferait tomber dans l'« arbitraire », la « tyrannie » et le sacrilège, tandis que son repentir, quel que soit son péché, lui évite paradoxalement l'humiliation et fonde sa légitimité. Dans le cas de Léon VI, le narrateur pimente même la situation en esquissant un retournement que se garde bien de faire Théodoret et qui suggère l'interdépendance des deux pouvoirs : en même temps que l'empereur repentant devient un modèle, le patriarche qui le « lie » est disqualifié par le soupçon d'une trahison politique.

Et lorsqu'une « économie » sur le problème des quatrièmes nocces est acceptée par le successeur de Nicolas Mystikos, Euthyme, en 907, Léon VI prend jusqu'à sa mort en 912 la pose du pénitent. Aux jours de fêtes habituelles, il est présent dans l'église, mais « en deçà des saintes barrières » du chancel – c'est-à-dire sans pénétrer dans le sanctuaire –, debout et pleurant⁵⁵. Aréthas, en 907, prévoyait un traitement plus humiliant : l'empereur devait se tenir agenouillé pendant tout l'office à la porte de l'église (dans le narthex), implorant la pitié des fidèles⁵⁶.

Plus tard encore, on retrouve des analogies de forme et de sens dans le récit d'un autre épisode survenu en 969. Le patriarche Polyeucte refusa alors l'accès à Sainte-Sophie à Jean Tzimiskès, qui venait d'assassiner son prédécesseur et parent Nicéphore Phocas avec la complicité de la femme de ce dernier. « La même nuit », écrit Jean Skylitzès, « [...] l'empereur s'en alla avec peu de gens à la Grande Église, voulant recevoir le diadème des mains du patriarche ; mais, une fois arrivé, Polyeucte ne le laissa pas entrer, disant que n'était pas digne de poser le pied dans le temple divin quelqu'un dont les mains étaient encore dégouttantes du sang fraîchement versé et encore chaud d'un parent, mais qu'il lui fallait sans tarder montrer du repentir et qu'ainsi il aurait le droit de

fouler le sol de l'église du Seigneur. Jean reçut humblement la punition et promit qu'il se conformerait à toutes les prescriptions dans un esprit d'obéissance⁵⁷. » Il assura en outre le patriarche que ce n'était pas de sa propre main qu'il avait tué Nicéphore et que tout avait été arrangé par l'impératrice, s'empressa d'envoyer cette dernière en exil et racheta sa propre faute en distribuant aux pauvres sa fortune personnelle ; alors Polyeucte lui permit l'accès à l'église, le jour de Noël.

On savait donc, par d'illustres exemples et le souvenir de quelques drames, que l'entrée pouvait être refusée ; mais on s'amusait aussi à imaginer qu'elle pouvait se produire dans des conditions anormales et religieusement douteuses. Un passage du *Récit sur la construction de Sainte-Sophie* (IX^e siècle ?), connu de tous, décrit de façon savoureuse l'« entrée » de Justinien venu inaugurer « sa » Grande Église : arrivé avec le patriarche Eutychios, il franchit avec lui les Portes Impériales mais lui échappe aussitôt et se précipite, seul, sous la coupole pour s'écrier : « Je t'ai vaincu, Salomon⁵⁸ ! » Le patriographe note malicieusement que la coupole s'effondra peu de temps après, comme pour punir l'empereur d'une faute que le cérémonial « normal » nous permet de reconnaître. Bien entendu, il y a péché d'orgueil : le bâtisseur est trop fier d'une simple réussite architecturale ; mais il y a aussi erreur d'époque : rivaliser avec Salomon, c'est se définir comme un roi de l'Ancien Testament en oubliant le Christ et en assimilant son église au Temple à jamais détruit de Iahvé ; il y a enfin abus de pouvoir : une fois franchi le seuil de l'église, l'empereur doit se laisser conduire par les prêtres ; il ne peut plus invoquer ses modèles vétérotestamentaires et le privilège de prétrise qu'il tient d'eux. Par cette « entrée » incongrue, la verve populaire prend sa revanche sur le présomptueux empereur que la mosaïque du vestibule montre offrant Sainte-Sophie à la Vierge, et rappelle que le massacreur des révoltés de Nika⁵⁹ a du sang sur les mains, dont il aurait dû, comme les autres, demander à être lavé.

Au dernier franchissement, qui introduit brièvement l'empereur, à travers les Saintes Portes, dans l'espace des prêtres et lui reconnaît ainsi pour un court instant un caractère quasi sacerdotal, s'accrochent aussi un lot de textes. Le premier à citer est évidemment la référence biblique, *Lévitique*, ix, 23 : « Moïse et Aaron entrèrent dans la tente d'assignation. Lors-

qu'ils en sortirent, ils bénirent le peuple, et la gloire de l'Éternel apparut à tout le peuple. » Dans les éloges rhétoriques de patriarches, la comparaison entre les deux couples, empereur et patriarche, Moïse et son frère Aaron, est de rigueur⁶⁰. C'est sans doute la clé du cérémonial, en tout cas de son interprétation dans le contexte vétérotestamentaire par le relais de Philon d'Alexandrie⁶¹ : Moïse, que Philon qualifie à la fois de prophète, roi et prêtre, délègue son frère Aaron dans ses fonctions sacerdotales et l'introduit dans le Tabernacle. Sans doute les rôles sont-ils inversés : Aaron et ses fils étaient initiés par Moïse au service de l'Éternel, tandis que l'empereur est reçu dans le saint des saints par le patriarche et ses clercs ; mais c'est bien comme chef du peuple et élu de Dieu que le souverain, comme Moïse, a le droit de pénétrer dans le sanctuaire et d'agir en prêtre ou même, comme l'écrit à plusieurs reprises Constantin Porphyrogénète par un abus de langage révélateur, de « célébrer la liturgie » (*tên theian leitourgian télein / ektélein*)⁶². En tout cas, il n'en est pas simple spectateur, et si certains canonistes minimisaient l'importance du franchissement de la barrière de chancel et de l'accès à l'autel, les empereurs y cherchaient une reconnaissance de leur légitimité et une confirmation de leur titre. Les sources ne s'y trompent pas. À Édesse en 737, un prétendu héritier impérial ne voit pas de meilleure façon d'affirmer ses droits qu'en « pénétrant dans le sanctuaire et en prenant la communion de ses mains sur la table de vie, selon la coutume des empereurs romains⁶³ ». Dans l'histoire romancée des Himyabrites de l'« Arabie heureuse » (VII^e siècle ?), lorsque le roi Abraham récemment converti est couronné par le roi très chrétien des Éthiopiens Elesbâa, ils procèdent de concert à la « sainte entrée dans le saint sanctuaire » de l'église de la Trinité⁶⁴. Ce moment est attendu et intensément observé : à la Noël 814 et à l'Épiphanie 815, on observe Léon V pour savoir s'il baisera l'effigie du Christ sur la nappe d'autel, dissipant ainsi le soupçon d'iconoclasme⁶⁵. Dans la très authentique *Vie de sainte Théophanô*, Léon VI, sorti de la prison où le maintenait son père, n'est vraiment rétabli dans sa dignité impériale que lorsque ce dernier lui prend la main pour pénétrer avec lui à l'intérieur du « saint des saints » de l'église des Asomates, où la fête du jour conduisait la procession impériale⁶⁶. Et ici encore, le patriarche peut opposer un refus :

en 963, Polyeucte empêche Nicéphore Phocas de franchir les barrières du chancel pour la cérémonie de son mariage avec Théophanô à la *Néa*⁶⁷.

La réaction des clercs ne se fit pas attendre. Constantin Porphyrogénète lui-même nous met sur la piste de l'*exemplum* utilisé pour circonscrire le privilège et le faire apparaître comme une simple tolérance : « Il faut savoir – écrit-il – que dans les temps anciens, après avoir apporté les dons sur la sainte table, l'empereur restait à l'intérieur du saint sanctuaire jusqu'à la communion des saints mystères. Sous l'empereur orthodoxe Théodose [I^{er}], cette coutume prit fin en raison du fait qui est rapporté dans la *Vie* du saint et très glorieux Ambroise, évêque de Milan⁶⁸. » Or cette *Vie* grecque connue des Byzantins n'est qu'un découpage, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret, des épisodes concernant le saint et surtout de son affrontement avec Théodose⁶⁹, qui se poursuit ainsi, après le passage traduit plus haut :

Et quand vint le moment d'apporter les dons sur la sainte table, [Théodose] se redressa, toujours en larmes, et entra dans le sanctuaire. Et après avoir déposé les dons, il demeura, comme il en avait l'habitude, à l'intérieur du chancel. Mais à nouveau le grand Ambroise ne resta pas sans rien dire. Il lui fit la leçon en lui apprenant à distinguer les lieux [ceux qui conviennent aux laïcs et ceux réservés aux clercs]. Il commença par lui demander s'il avait besoin de quelque chose, et comme l'empereur répondit qu'il attendait de participer aux saints mystères [= à communier], il lui fit dire par l'intermédiaire du chef des diacres : « L'intérieur [du sanctuaire], empereur, ne peut être foulé que par les prêtres. Aucun autre ne peut y avoir accès ni le toucher. Sors donc et mets-toi avec les autres : la pourpre fait des empereurs et non des prêtres. » Le très fidèle empereur prit fort bien l'explication et fit savoir en retour que ce n'était pas par arrogance qu'il était resté à l'intérieur du chancel, mais qu'à Constantinople c'était l'usage qui lui avait été enseigné. « Je dois remercier aussi, dit-il, pour cette guérison... » Et ces règles de piété qu'il avait apprises du grand hiérarque, il les conserva à son retour à Constantinople. Alors qu'une sainte fête l'avait à nouveau conduit au temple divin, après avoir apporté les dons sur l'autel, il se retira. Alors le chef de l'église – c'était alors [le patriarche] Nectaire, lui ayant fait dire : « Pourquoi ne restes-tu pas à l'intérieur ? Est-ce que cela ne va pas bien ? », il répondit :

« J'ai eu assez de mal à apprendre la différence entre un empereur et un prêtre, j'ai eu assez de mal à trouver un didascale de vérité ! Ambroise est le seul que je connaisse qui mérite d'être appelé évêque ⁷⁰. »

Cette erreur rectifiée voudrait illustrer une règle : l'empereur n'est pas un clerc, sa place n'est donc pas à l'intérieur du sanctuaire. Mais elle souligne surtout une ambiguïté du cérémonial, discrètement évoquée par le canon 69 du concile In Trullo à la fin du VII^e siècle et bien mise en lumière par le canoniste Balsamon au XII^e siècle ⁷¹, qui touche à la définition même du pouvoir. La leçon donnée par l'évêque de Milan à un pieux empereur à peine réintroduit dans l'Église et trop facilement consentant indique probablement une divergence entre l'Occident et l'Orient sur le protocole et la liturgie, mais principalement le besoin des Orientaux du X^e siècle comme du V^e siècle de recourir à la médiation occidentale pour formuler la thèse cléricale des « deux pouvoirs » et dénier au souverain tout privilège sacerdotal. Vraie ou inventée, l'histoire exemplaire rapportée par Théodoret et complaisamment reprise dans la tradition grecque dénonce Constantinople comme une ville de confusion et le patriarche Nectaire comme un prêtre irrespectueux de son propre état ; c'est à l'empereur lui-même, rudoyé par l'évêque milanais, que l'on demande d'imposer à l'Église orientale la réforme qui le laïcise. L'intention est évidente, puisque la *Vie* grecque d'Ambroise est fabriquée tout exprès pour extirper l'idée d'une royauté sacerdotale ; l'effet est durable, puisque Constantin Porphyrogénète, lointain successeur de Théodose I^{er}, se réfère à l'*exemplum* et le réactive pour en tirer un interdit.

On comprend donc pourquoi le cérémonial qui conduit l'empereur du Palais à Sainte-Sophie à chaque grande fête mérite encore plus d'attention que celui, exceptionnel, du couronnement, dont il fait d'ailleurs partie. Il rappelle ce qu'est le pouvoir impérial sans en donner la définition claire, équilibrée et acceptée que l'on pourrait trouver dans un chapitre de droit constitutionnel ou qui résulterait d'un consensus idéologique, mais en traduisant par des déplacements et des gestes les tensions que suscite son caractère absolu. Un empereur n'est rien s'il n'est pas tout, et notamment s'il n'est pas

le médiateur providentiel entre son peuple et Dieu. Mais sur ce point – et sur ce point seulement –, une résistance efficace peut s'organiser, et le cérémonial est obligé de composer avec la liturgie. À chaque pas vers l'apothéose impériale correspond une interrogation ou un refus. Tu es empereur et prêtre, mais seulement en apparence et pour un temps. Tu es *David redivivus*, mais selon l'Ancienne Loi qui est morte. Tu entres dans l'église, mais sans couronne. Tu franchis les Portes Impériales qui te conduisent jusqu'à Dieu, mais seulement après avoir demandé pardon de tes péchés aux prêtres, qui seuls ont le pouvoir de te lier ou de te délier. Tu entres dans le sanctuaire, mais tu n'appartiens pas vraiment – ou bien peu – à l'ordre sacerdotal.

Mais qu'a-t-on à opposer au pouvoir absolu de l'empereur ? Ni un droit ni des idées. Seulement une accumulation de souvenirs, vrais ou inventés, et d'images. Les rituels étudiés par les ethnologues se contentent le plus souvent de décrire et de tester les pouvoirs qu'ils mettent en cause. Mais à Byzance, civilisation de la mémorisation et de la commémoration ⁷², le cérémonial est aussi une puissante machine à évoquer le passé et à fixer le présent, à sélectionner des lieux chargés de mémoire, qui à leur tour produiront de la mémoire. À cet endroit, Justinien se comparait à Salomon et la coupole de l'église s'est effondrée ; à cet autre endroit, Léon VI aurait pu forcer le passage qui lui était refusé, mais il a préféré se prosterner et pleurer ; ici encore, Jean Tzimiskès a été repoussé parce qu'il avait du sang sur les mains. Ces beaux récits ou belles légendes valent mieux qu'une constitution ; ils analysent en profondeur le phénomène du pouvoir, l'endiguent dans les canaux de la mémoire. Le cérémonial donne le canevas, mais l'histoire brode dessus. Elle fait jurisprudence ; elle a toujours le dernier mot.

L'empereur repentant

Revenons à la mosaïque du narthex qui représente un empereur en proskynèse devant le Christ trônant et, dans deux médaillons parallèles, une Vierge implorante et un archange en tenue de commandement (voir fig. 2). Son style permet de la dater de la fin du IX^e ou du début du X^e siècle ;

sa place, dans la lunette au-dessus de la Porte Impériale, où elle remplaçait sans doute une simple croix du décor presque aniconique de Justinien, l'associe à une étape majeure du cérémonial et lui confère donc une signification particulière. Les frères Fossati l'avaient repérée et dessinée lorsqu'ils procédèrent à la restauration de l'édifice en 1847-1849⁷³; Thomas Whittemore la redécouvrit sous l'enduit et le badigeon turcs en 1932 et la publia⁷⁴; elle fut réexaminée en 1968 par E. J. W. Hawkins⁷⁵. Les observations archéologiques ne laissent pas de place au doute, mais les interprétations iconographiques et essais d'identification furent longtemps tâtonnants, jusqu'à un article récent de Nicolas Oikonomidès⁷⁶.

L'œuvre est, en effet, singulière par son sujet, une proskynèse impériale qui sort du registre habituel⁷⁷; elle l'est aussi par sa maladroite mais nécessaire dissymétrie, qui laisse un vide à la droite du trône divin, sans qu'on puisse supposer un remaniement⁷⁸; elle l'est enfin par l'absence de toute inscription identifiant l'empereur, ce qui interdit d'y chercher une image dédicatoire ou commémorant un événement précis. À cet emplacement, lieu de mémoire par excellence, la représentation a valeur de rappel; le message qu'elle délivre s'adresse aux empereurs présents et à venir qui vont franchir le seuil; sa portée est générale, ce qui n'exclut pas qu'elle ait été obtenue par une superposition d'allusions historiques, de modèles et de sens. Le Christ, assis sur un trône dont le dossier a la forme traditionnelle d'une lyre, bénit de la main droite et tient de la gauche un livre ouvert où se lit: « Paix à vous. Je suis la lumière du monde », juxtaposition de deux phrases tirées de l'Évangile de Jean. « Paix à vous » est le salut qu'adresse par trois fois Jésus lorsqu'il apparaît au milieu de ses disciples, toutes portes closes, pour leur transmettre l'Esprit saint, leur donner le pouvoir de « remettre » ou « retenir » les péchés des hommes et faire toucher à Thomas la plaie de son côté (Jean, xx, 19; 21; 26); « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, il aura au contraire la lumière de la vie » est un enseignement du Christ aux Pharisiens (Jean, viii, 12). Paix, Lumière: deux maîtres mots pour exprimer la « Sagesse de Dieu » — c'est-à-dire du Christ — à laquelle est dédiée la Grande Église. L'empereur anonyme est en proskynèse, agenouillé, le torse fléchi comme

s'il venait de se prosterner front à terre et se relevait pour adresser à Dieu sa prière dans un geste de supplication. C'est un peu plus que ne prévoit le cérémonial⁷⁹, non seulement une humble soumission de l'empereur terrestre devant l'empereur céleste, devant le *rex regnantium* dont il se reconnaît l'« esclave », mais aussi sans doute la quête d'un pardon. Ainsi s'expliquerait mieux l'image de la Vierge et de l'archange dans deux médaillons symétriques: non pas une Annonciation, comme on l'a cru, mais une *deësis*, la Théotokos intervenant auprès de son Fils en faveur du suppliant, afin que l'archange justicier, sans doute saint Michel, suspende le châtiment. Sur une image de repentir et d'intercession compatible à celle-ci, mais où saint Jean-Baptiste apparaissait à la place de l'archange, selon une formule plus habituelle, Jean Mauropous, au xi^e siècle, composa un dialogue en vers qui fait dire à l'empereur, s'adressant au Christ:

C'est toi qui m'as fait maître de tes créatures
et chef de mes compagnons de servitude.
Et moi, qui me révèle esclave du péché,
je crains, maître et juge, tes coups de fouet⁸⁰.

Toutes ces observations ont conduit Nicolas Oikonomidès, en 1976, à établir que l'empereur représenté était, comme le David des psautiers byzantins, en posture de pénitent, à suggérer avec de fortes présomptions qu'il s'agissait de Léon VI plutôt que de Basile I^{er}, et à proposer la date de 920, à laquelle le Tome d'Union émis par le synode et signé par l'empereur⁸¹ consacra à la fois une nouvelle législation sur les remariages, la victoire de Nicolas Mystikos rappelé au patriarcat par Léon VI lui-même en 912⁸², la nécessité de la pénitence imposée à l'empereur défunt et le pardon divin qui, supposait-on, n'avait pas manqué d'assurer le salut d'un souverain se soumettant aux ordres de l'Église. Il n'est pas utile de reprendre ici une argumentation solidement étayée, mais de la prolonger dans l'optique qui est la nôtre, l'étude d'un pouvoir impérial dont on peut comprendre qu'il se reconnaisse inférieur à la majesté divine, mais dont on s'étonne qu'il se proclame coupable avec autant d'ostentation.

La vénération et la simple humilité se comprendraient sans peine comme des vertus chrétiennes; le repentir d'un empe-

reur anonyme, c'est-à-dire de tout empereur, ne doit pourtant pas surprendre. C'est le geste « vraiment impérial » que l'empereur peut faire « impérialement », comme l'écrit l'auteur de la *Vie d'Euthyme* à propos de Léon VI⁸³, et qui se recommande des plus illustres précédents. D'abord d'un modèle : David maudit, repentant, pardonné. Pour avoir envoyé à une mort certaine son général, Uriah, afin d'épouser sa femme, la belle Bath-Shéba, le roi avait vu mourir au septième jour le premier enfant né de cette union, mais le second, Salomon, avait été sauvé, après l'intervention du prophète Nathan, grâce au repentir de David, que le *Psaume* L, le célèbre *miserere* de David, exprime superbement⁸⁴ :

Aie pitié de moi, Élohim, selon ta grâce,
selon ta grande miséricorde efface mes forfaits !
Lave-moi complètement de ma faute,
et de mon péché purifie-moi ;
car moi je reconnais mes forfaits,
et mon péché est sans cesse devant moi. [...]
Voilà que j'ai été enfanté dans la faute
et dans le péché ma mère m'a conçu. [...]
Délivre-moi du sang, Élohim, Dieu de mon salut [...]
car tu ne veux pas de sacrifice
et si j'offre un sacrifice, tu ne l'agrees pas. [...]

L'illustration de ce texte dans les psautiers byzantins fournit le seul parallèle probant à l'image du narthex : elle nous montre David dans la même attitude, sauvé d'un ange de justice qui le menace par l'intercession du prophète Nathan et par la conscience de son crime, la *metanoia* (repentir) personnifiée sous les traits d'une femme⁸⁵ ; une inscription dit b.) Le texte et l'image laissent donc en présence le roi coupable et son intercesseur terrestre, l'exécuteur céleste de la justice et le sentiment de contrition qui désarme son bras, sans que rien soit dit ou suggéré de l'origine de la faute. La mort d'Uriah, la passion amoureuse pour Bath-Shéba ne sont pas rappelées, pas plus que ne le sera la décision de recensement qui ravive la colère divine, permet à l'ange exterminateur de frapper le peuple d'Israël et interdit à David de construire le Temple⁸⁶. La logique biblique n'est pas celle de la responsabilité : c'est Dieu qui pousse à l'erreur pour punir ou par-

donner ; la faute n'est que prétexte à repentir ; elle est en quelque sorte le péché originel de la royauté, comme le repentir est constitutif de la légitimité royale. L'Ancien Testament le dit du fondateur de la dynastie, mais des légendes juives étendent le thème à Salomon, qui aurait erré à travers le monde avec pour seul bien un bâton en raison de ses fautes ou de la perte d'un anneau magique, et qui n'aurait retrouvé son trône, occupé en son absence par un démon ou un sosie, qu'après s'être repenti⁸⁷. Une sourate du Coran, en évoquant le « califat » de David sur la terre, recueille et retransmet le message en toute simplicité :

À David Nous [Dieu] avons donné Salomon.
Quel excellent serviteur !
Il était plein de repentir⁸⁸.

David suggère la pose, donne le sens, et il était impossible à l'époque de ne pas penser à lui en regardant la mosaïque⁸⁹. Mais ce n'est bien sûr pas lui qui se prosterne devant le Christ. C'est l'un des empereurs chrétiens dont il est le modèle, à la fois comme oint du Seigneur et comme pécheur repentant, un *David redivivus* anonyme parce que exemplaire, placé en ce lieu à l'occasion d'un événement. Car il faut s'entendre sur la valeur relative d'une « identification » qui a longtemps opposé les experts : il s'agit moins de nommer l'empereur représenté que de préciser quand et pourquoi a été prise la décision d'édifier cette image, dont nous avons dit qu'elle avait une portée générale et qui se renforce donc de toutes les candidatures de souverains repentants, même si l'une d'elles a historiquement le pas sur les autres.

Après David, le « modèle », vient donc le « prototype », Constantin, sur lequel les traditions divergent, mais qui se retrouve toujours en position de repentir. Pour le païen Zosime, il aurait tué son propre fils et ne se serait fait chrétien que dans l'espoir d'obtenir le pardon des prêtres⁹⁰. L'hagiographie et l'hagiographie chrétiennes lavent Constantin de ce crime, mais lui reconnaissent une faute, celle d'un empereur persécuteur frappé par Dieu de la lèpre et apprenant du pape Silvestre que le repentir et le baptême seuls pouvaient lui assurer guérison et légitimité⁹¹. Quant au folklore constantinopolitain des *Patria*, il nous montre, en

plein x^e siècle, le fondateur ensanglanté par sa victoire, fondant sa « monarchie » sur des meurtres, dressant dans un obscur sous-sol des statues de ses victimes pour implorer leur pardon, demandant à ses enfants d'en faire autant, se repentant de l'assassinat de son fils, pleurant sur lui quarante jours sans se laver et « suppliant Dieu de lui pardonner sa faute »⁹².

Après le fondateur de l'Empire chrétien, vient le très légitime Théodose I^{er}, l'empereur soldat qui supprime définitivement le paganisme et aligne l'orthodoxie de la *pars orientalis* sur Rome, mais aussi l'autocrate trop favorable aux juifs, qui voulut faire réédifier la synagogue de Kallinikon par les chrétiens qui l'avaient détruite⁹³, le despote coléreux qui encourut l'excommunication pour avoir massacré les habitants de Thessalonique⁹⁴, enfin, dans une partie au moins de la tradition, l'empereur bouleversé d'amour pour la belle Galla, sa seconde femme⁹⁵. *Rex judaicus, rex furiosus, rex lubricus*. C'est plus qu'il n'en faut pour demander pardon à Dieu. Dans l'*exemplum* que l'on tire de son règne, David sert évidemment de modèle. La *Vie d'Ambroise* par Paulinus, intégrée au Ménologe byzantin de décembre, fait dire à l'empereur : « Comme David, j'ai commis un meurtre et un adultère », à quoi le saint évêque réplique : « Si tu as suivi David dans l'erreur, suis-le aussi dans le redressement »⁹⁶. La version de la *Vie* que lisait Constantin VII, et qui a des allures de « miroir de princes » plutôt que d'œuvre hagiographique⁹⁷, s'organise autour d'une seule idée : le repentir de l'empereur et sa nécessaire humilité, rançon de sa *dynastéia*.

Quelques années seulement avant Léon VI, son père Basile I^{er} (867-886) avait fait lui aussi acte de repentir. En rhétorique d'abord, lorsqu'il envoya aux évêques réunis pour la sixième session du concile de 869 un message où il proposait de s'humilier pour conjurer un éclatement de l'Église et où il prenait si parfaitement la pose du souverain de la mosaïque qu'on a pu l'en croire l'inspirateur ou le modèle :

Il n'y a rien de honteux – écrivait-il – à montrer ses plaies et à chercher un lieu de repentir et de guérison. Il n'y a pas de honte, frères, à se prosterner devant Dieu. Se prosternent devant lui ceux qui se soumettent à l'Église et aux Pères spirituels. Si vous éprouvez à cela de la honte, que je sois pour vous le modèle de cette humiliation, moi qui n'ai ni savoir ni

sagesse, pour vous qui êtes les sages et les illustres docteurs. Moi qui suis plongé dans mes péchés, avant vous, les purs, qui faites profession de vertu, je me précipite sur le sol le premier. Marchez sur mon visage, passez sur mes yeux ; ne vous souciez pas de piétiner le dos d'un empereur. Moi, je suis prêt à tout endurer pourvu que je voie se réaliser l'union de tous »⁹⁸.

Basile ne s'accusait alors, avec une humilité de commande, que de fautes communes à tous les hommes, mais les historiens, polémistes ou hagiographes du x^e siècle affirment que, à la fin de sa vie, il fut en proie à une terreur et à des remords plus personnels. Son règne et la dynastie qu'il voulait fonder avaient été entachés dès l'origine par le meurtre, le 23 septembre 867, de son prédécesseur Michel III, qui l'avait distingué et partageait avec lui l'Empire. La mort de son fils aîné Constantin lui aurait rappelé ce crime et l'aurait plongé dans l'égarement⁹⁹ : comme pour David, cette perte du premier-né ne pouvait être que l'effet de la colère de Dieu et n'ouvrait d'autre voie qu'un repentir public. L'auteur de la *Vie de saint Basile le Jeune* et Liutprand évêque de Crémone rapportent ce qu'on disait alors à Constantinople : Basile avait tenté d'expié son crime en dédiant une église à l'archange Michel, à la fois justicier céleste, patron de sa victime et protecteur de la dynastie ; sur son lit de mort, Michel III lui était apparu pour lui demander : « Que t'avais-je fait ? De quel mal étais-je coupable envers toi pour que tu m'aies ainsi assailli et assassiné sans pitié »¹⁰⁰ ? Selon d'autres sources, Basile aurait surtout regretté d'avoir suivi le sorcier Santabarénos sur la voie de la magie et des incantations, mais les derniers mots du souverain sont aussi ceux du repentir : pour éviter la condamnation éternelle, il ne peut plus compter que sur la miséricorde de Dieu¹⁰¹.

Il serait bien hasardeux d'imaginer que Basile I^{er} ait eu l'idée d'exprimer par une image l'aveu public de sa faute et son repentir, ou qu'il ait laissé à son fils Léon VI le soin de le faire représenter en position de suppliant ; on ne peut croire non plus que les autorités ecclésiastiques aient pris une telle initiative après sa mort et contre sa mémoire. Mais il est certain qu'au moment où s'affermait la dynastie macédonienne, où sa légitimité est assurée, où l'Empire, la capitale

et même l'Église portent sa marque, le règne du fondateur prend à son tour forme d'*exemplum*. Il suscite des « éloges », comme la *Vie* écrite par Constantin VII, des récits épiques¹⁰², mais aussi le portrait plus contrasté – et qui n'est pas forcément de la plume d'« opposants » – d'un souverain qui, comme tant d'autres, règne par un crime de sang et meurt dans le repentir. L'image s'appuie sur des faits avérés et n'est pas inexacte, mais elle a surtout une haute valeur symbolique et s'inspire moins de la réalité historique que des divers mythes ou légendes qui subordonnent la conquête du pouvoir à l'élimination d'un double ou d'un rival, et par conséquent son exercice légitime à une perpétuelle et impossible expiation : Romulus tuant Rémus ou Constantin le Grand supprimant les tétrarques pour régner seuls¹⁰³.

C'est parce que Basile est à sa manière un fondateur que l'ombre de Constantin se projette sur lui ; et c'est parce que Léon VI incarne la légitimité dynastique et religieuse que sa faute et son repentir sont immédiatement et explicitement rapportés à l'*exemplum* de Théodose¹⁰⁴. Quels que soient les doutes répandus sur sa naissance¹⁰⁵ et quelles qu'aient pu être les réticences de son père à le désigner comme successeur après l'avoir fait emprisonner¹⁰⁶, il est jusqu'à la caricature un autocrate de parfaite légitimité chrétienne. Il dit la loi pour que le droit soit restauré, énonce des constitutions tactiques pour que ses armées soient à nouveau victorieuses, écrit et prononce de l'ambon des églises de Constantinople des homélies pour les grandes fêtes. Il est persuadé que, sur tout sujet, la parole impériale opère par sa seule vertu. Il croit aussi que son pouvoir est sacré et que, comme il l'écrit dans l'oraison funèbre de son père Basile et comme Justinien en son temps en professait l'opinion, « le charisme de la royauté n'est pas très éloigné de celui du sacerdoce » et que, presque autant que son frère Étienne promu patriarche de Constantinople, il est lui-même « fiancé à l'Église¹⁰⁷ ». Avec lui, repa-rait la notion de royauté sacerdotale, mais dans un contexte d'orthodoxie et non plus dans le sillage de l'aventure iconoclaste. La tonsure qu'il reçut peu après son baptême¹⁰⁸ ne lui conférait aucun ordre sacré, mais on pouvait s'y tromper, et une tradition égyptienne fit de lui un lecteur ou un diacre¹⁰⁹. Sa prêtrise davidique lui donnait quelque droit à régenter l'Église, mais on savait qu'il s'inclinerait toujours devant les

conseils des moines ou les menaces des clercs. Et c'est ce souverain hiératique et raide, peut-être incommode mais reconnu plus pieux et plus « sage » qu'aucun autre, qui va être objet de scandale, accusé, à cause d'un quatrième mariage qui lui permet enfin de légitimer un héritier mâle, de s'être abandonné aux passions de la chair et d'être tombé dans la débauche la plus bestiale¹¹⁰. Le problème canonique du remariage n'est pas de peu d'importance, mais il pouvait être et fut, dans ce cas, tourné par une « économie ». Il ne justifiait pas un tel acharnement. Léon VI déchaîne tous les *topoi* de la rhétorique et de l'hagiographie militante ; on ressort pour lui la vieille dialectique du législateur qui doit se soumettre à la loi ; un polémiste qui se trompe d'époque le représente giflant à tour de bras le pieux Nicéas le Paphlagonien et « lui vantant la beauté des femmes » pour le détourner du monachisme¹¹¹. La disproportion est évidente entre la « faute » et une « affaire » qui apparaît comme une formidable mise en scène destinée à dénoncer les risques de glissement de la légalité vers l'anomie, de la *basiléia* vers la tyrannie, de l'orthodoxie vers l'hérésie, et surtout à établir un lien étroit entre la sexualité et la légitimité dynastique.

Cette dramatisation ne fut possible que parce que les fautes étaient vénielles, que l'empereur était moins visé que la fonction impériale elle-même et se prêtait au jeu, que le « cas Léon » rejoignait l'*exemplum* Théodose avec le même résultat paradoxal : une légitimité contestée lorsqu'elle s'affirme par un acte de souveraineté, mais incontestable lorsqu'elle se nie dans le repentir. Le repentir de Léon VI fut assurément sincère mais théâtral, et la pénitence tourna à l'apothéose. L'empereur tint le même langage que ceux qui le condamnaient : « Étant donné que j'ai commis la faute de tétragaminie... », écrit-il en tête de ses dernières volontés, qui rétablissent Nicolas Mystikos au patriarcat et acceptent la condamnation d'unions « étrangères à la nature humaine¹¹² ». Des poèmes furent composés peu après la mort du souverain. L'un fait dire à Léon : « Le tombeau me reçoit, empereur sans chair. Mettez-y cette épitaphe : "Ci-gît Léon, qui provoqua plus qu'aucun homme la colère de Dieu". » Un autre tire du « scandale » une sorte de moralité : « La nature différerait la naissance d'un enfant mâle par une union légale et un mariage licite. Ô profondeur des jugements de Dieu ! Fait

étrange, mais c'est ainsi que l'a voulu la providence d'en haut. Et c'est dans la transgression de la loi que l'enfant est né. Mais la loi, un moment suspendue, a été à nouveau édictée, et la décision est revenue au saint canon. L'empereur se lave de la souillure dans un flot de larmes, et il s'attache à nouveau à sa mère l'Église ¹¹³. » En somme, on pouvait dire de Léon VI ce que Facundus d'Hermiane disait de Théodose I^{er}, « le grand empereur de bienheureuse mémoire, dont l'image vit d'une manière ineffaçable dans le souvenir de l'Église », moins en raison de ses hauts faits que pour « la pénitence humble et publique qu'il entreprit pour ses erreurs, avec courage et humilité, ayant mis de côté tout faste royal ¹¹⁴ ».

Sans doute la mosaïque du narthex de Sainte-Sophie représente-t-elle Léon VI, mais elle est l'image de tout empereur davidique qui pleure sa légitimité perdue et ne la retrouve qu'en renonçant à la prêtrise de Melchisédech, celle des rois, et en reconnaissant à la prêtrise d'Aaron, celle des clercs, le privilège de lier et délier. La faute des rois, qui les fait dépendre des clercs, n'est pas le péché ordinaire des hommes ; elle est congénitale à leur pouvoir. Délit sexuel pour Léon VI, crime de sang pour Constantin, Théodose I^{er} et Basile I^{er}, les deux pour ce parfait modèle qu'est David, cette faute n'est jugée exemplaire que parce qu'on y reconnaît des tares inhérentes à la fonction royale et qui apparaissent d'autant mieux que le souverain incriminé est plus juste et plus pieux. L'Empire se conquiert et se conserve par la violence ; il ne peut se transmettre héréditairement que par un commerce de chair qui le désacralise. Le pouvoir est absolu, ne se laisse pas enfermer dans des limites légales et est réputé sacré ; mais celui, quel qu'il soit, qui l'exerce n'est jamais tenu pour tout à fait innocent et peut à chaque instant être convaincu d'il-légitimité. L'Église est là pour le mettre à genoux, le lier et le délier. C'est ce que rappelle le cérémonial des « fêtes du Seigneur » et les *exempla* qui se greffent sur lui.

Les empereurs

CHAPITRE IV

CONSTANTIN LE GRAND : LA SAINTETÉ IMPÉRIALE

L'histoire du baptême de Constantin à Nicomédie [par un évêque hérétique, et non pas à Rome par le pape] implique un monde de calomnies contre un insigne bienfaiteur de l'Église, contre une grande époque de l'histoire chrétienne, contre les Églises de Rome et de Constantinople, contre une masse de savants catholiques et de saints. Elle est le fruit probable d'une orgie des courtisans de Valens, plus de quarante ans après la mort de Constantin. Elle finissait par s'oublier à l'entrée du Moyen Âge, mais elle a été réveillée au moment de la Réforme protestante, en haine du miracle et du surnaturel divin, et surtout en haine de Rome. Elle fut ensuite acceptée par le jansénisme et le philosophisme sceptique, matérialiste et athée.

P. PHILPIN DE RIVIÈRE
*Constantin le Grand, son baptême
et sa vie chrétienne,*
Paris 1906¹.

Constantin quasi-évêque

Lorsqu'ils abordent le règne de Constantin, les historiens d'aujourd'hui ne peuvent qu'emprunter leur problématique aux premiers rhéteurs et aux historiens de l'Église. Ils ne diffèrent d'eux que par le ton, par un scepticisme qui se veut objectivité : l'empereur chrétien était peut-être resté un peu païen ; s'il a refusé de monter au Capitole, il a, en revanche, accepté le titre de *pontifex maximus* et fait construire deux

temples dans sa *Constantinopolis christiana* ; il croyait autant au *Sol invictus* qu'au Christ ressuscité. Les atténuations peuvent aller jusqu'aux coups de griffes, mais il faut bien montrer d'une manière ou d'une autre que le règne fut charnière et non pas simple maillon, que l'Empire se réveilla chrétien et que tout bascula ou commença de basculer vers 312 ou 330. Il faut bien dresser de Constantin une icône, même si, ce faisant, on crie à la caricature. Pour sortir de ce jeu truqué, on doit renoncer à scruter la conscience du premier empereur chrétien et à spéculer sur la sincérité ou la profondeur de sa foi, et plutôt s'interroger sur la place qu'il faisait dans l'Empire à la nouvelle religion, sur le rôle qu'il entendait y jouer, et sur les ajustements successifs par lesquels l'histoire contrastée du règne fut érigée en exemple, sur la résorption finale du « phénomène » Constantin dans la sainteté et sur le gage de légitimité que cette sainteté du fondateur apporte à ses successeurs, les « nouveaux Constantins ».

Johannes Straub écrit que l'Église n'était pas préparée à avoir un empereur comme Constantin, c'est-à-dire en somme à jouer un rôle officiel dans un Empire chrétien ; et il oppose au christianisme étatique de Constantin le christianisme plus intime qu'Eusèbe et Orose prêtaient à Philippe l'Arabe adhérant à la foi chrétienne par une pénitence secrète, évitant sans scandale inutile de sacrifier aux dieux du Capitole lors du millénaire de Rome, mais continuant à exercer les mêmes fonctions impériales que par le passé². L'« intégrisme » constantinien, je veux dire la volonté de l'empereur d'intégrer le christianisme à l'Empire, aurait surpris les croyants, habitués à la clandestinité et désireux, comme l'Évangile le leur suggérait, de mettre une distance entre Dieu et César, même si César se ralliait à leur cause.

Cette opposition est séduisante, mais peu convaincante. Elle projette dès l'origine le schéma d'une distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel qui ne s'esquissa que plus tard pour tenter de limiter l'influence de l'empereur dans les choix doctrinaux, et qui ne trouva pas de théoricien avant qu'une papauté romaine quasi indépendante politiquement ne se fût érigée en pôle de résistance face à l'Empire constantinopolitain. La légende de l'empereur secrètement converti, qui chemine et se développe dans l'historiographie, cherche au contraire à montrer que la Rome impériale était dès l'ori-

gine virtuellement chrétienne et que la conversion de Constantin n'est pas un commencement absolu, mais le moment où apparaît en toute netteté le plan d'une économie temporelle préparée de toute éternité et mise en œuvre depuis Auguste. La légende de Philippe l'Arabe, dont nous avons parlé, et qui est ancienne, vient de cette tendance à faire coïncider le temps chrétien avec l'origine de l'Empire, et non avec sa christianisation. Il y en a bien d'autres, plus récentes sans doute, qui vont dans le même sens : celle d'Auguste, à qui la Pythie révèle qu'elle a perdu son pouvoir prophétique depuis la naissance d'un enfant hébreu et qui s'empresse de dresser un autel au *deus primogenitus*, celle de Néron, témoin admiratif des exploits de saint Pierre devant Simon le Magicien et qui fait exécuter Pilate pour avoir livré Jésus aux juifs, celle de Vespasien et Titus, qui réalisent les prophéties de l'Ancien Testament en détruisant le Temple de Jérusalem, ou encore celle de Domitien, qui aurait été secrètement converti par saint Jean, venu de Patmos. Au VI^e siècle, le chroniqueur Malalas ramasse ce corpus d'historiettes déjà constitué et n'invente rien³.

L'Église ne s'imaginait donc pas indépendante, mais victorieuse. Au moment où la conversion de Constantin l'officialisait, elle eut d'emblée une grande vision de l'Empire chrétien, d'une chrétienté à l'image de l'Empire, que Grégoire de Nazianze, un peu plus tard, qualifie de « sacerdoce royal » (*basileion hiérateuma*), reprenant l'expression de la I^{re} Épître de Pierre pour reprocher à Julien l'Apostat d'avoir trahi, en même temps que la foi chrétienne, la romanité elle-même⁴. Mais il restait à trouver la place exacte de l'Église dans les structures préexistantes de l'Empire et à définir, ce qui était encore plus difficile, celle de l'empereur dans l'ecclésiologie nouvelle. Non pas d'un coup, mais par touches, par rectifications successives, à mesure que les problèmes se posaient, c'est-à-dire de façon bien souvent contradictoire. Pour résumer en quelques formules de riches volumes de commentaires, disons que Constantin attendait de la nouvelle religion ce que ses prédécesseurs attendaient des anciennes (et ce que les empereurs byzantins continuèrent d'attendre des moines qu'ils subventionnaient) : un bénéfice pour lui-même et une contribution au « bien public », le secours efficace de ce que le pieux Léon VI appelait encore, vers l'an 900,

la *hiératikè technè*, « technique » liturgique où les clercs sont maîtres, adjuvant de la guerre ou de la paix au même titre que la technique des ingénieurs⁵. Galère, Maximin Daïa et Constantin, en 311, déclarent que les chrétiens « en raison de l'indulgence que [les empereurs] leur témoignent, devront prier leur dieu pour notre salut, celui de l'Empire et le leur propre, afin que l'intégrité de l'État soit rétablie partout et qu'ils puissent mener une vie paisible dans leurs foyers⁶ ». Constantin se dit un peu plus tard convaincu que si ceux qui ont pour « fonction » le culte et qu'on a coutume d'appeler clercs sont gardés libres de toute charge publique afin de n'être pas distraits de leur service, « il en découlera un très grand avantage pour les affaires publiques⁷ ». Ainsi naît le statut personnel et fiscal des clercs⁸ ; ainsi se comprend le devoir d'intervention de l'empereur dans une Église dont l'unité et la stabilité importent à l'Empire. Le culte et la foi étant affaire d'État, la crise donatiste et les suivantes sont réglées « à la romaine », par des évêques auxquels l'empereur délègue des pouvoirs de *judices*⁹, ou par des conciles que l'empereur convoque, où il peut siéger, mais où il ne vote pas, comme il convoque le sénat et peut assister à ses séances, sans pour autant participer au vote¹⁰. Telle est la logique de Constantin ; c'est aussi celle de l'Église, tant que l'« orthodoxie » et l'empereur sont du même côté.

Il est beaucoup plus difficile de cerner la définition religieuse consentie par l'Église elle-même à un souverain qualifié depuis plusieurs siècles de « divin », que le cérémonial de la prosternation et de l'*adoratio* reconnaissait tel, que l'idéologie hellénistique acclimatée à Rome considérait comme le représentant de Dieu sur terre, tenant directement de Dieu sa légitimité¹¹, et qui continua de porter jusqu'à Gratien le titre païen de *pontifex maximus*, rivé à la *basileia* romaine, nous dit Zosime avec ferveur, depuis Numa Pompilius¹². Christianiser le formulaire et les thèmes apologétiques ne posait pas de problèmes insurmontables. Ce recyclage pouvait se faire au prix de soudures assez grossières. Ainsi dans le serment des soldats rapporté par Végèce (à la fin du IV^e siècle) : « Ils jurent par Dieu, par le Christ, par le Saint-Esprit et par la majesté de l'empereur qui, aussitôt après Dieu, doit être vénéré et adoré par le genre humain. Car à l'empereur, dès qu'il a reçu le nom d'Auguste, sont dues une fidèle dévotion et une sou-

mission sans faille comme à un dieu physiquement présent (*tanquam praesenti et corporali deo*). C'est, en effet, Dieu que sert un civil ou un soldat, quand il chérit fidèlement celui qui règne à l'instigation de Dieu¹³. » Le plus souvent il fallut recourir, pour définir la place de l'empereur dans l'Église, à une rhétorique plus subtile, une rhétorique du *comme si* qui ne nous permet pas toujours de savoir si les écrivains chrétiens du IV^e siècle produisent une idéologie originale ou s'ils retouchent l'idéologie impériale lorsqu'elle emporte trop évidemment l'empereur hors des limites admises du christianisme.

Ainsi en va-t-il pour Eusèbe. On fait volontiers de lui le théoricien du « césaropapisme », ou pour mieux dire l'inventeur d'une théologie politique qui christianise hardiment les thèmes hellénistiques ; mais ses panégyriques ou éloges, dans la tradition de la rhétorique de cour, ajoutaient sans doute au discours que l'empereur attendait des atténuations ou corrections importantes. Dans le discours des *Tricennalia* et dans la *Vita Constantini*, comme dans toute langue de bois, les imperceptibles nuances de la formulation importent peut-être plus que les thèmes développés¹⁴.

Parmi ces thèmes, beaucoup ne cessèrent d'être repris parce qu'ils n'offraient pas prise à la critique, comme celui de l'empereur « image » du « Roi des rois » ou « imitateur du Christ » (*mimētēs Christou*). Celui, plus hasardeux, du sacerdoce impérial n'est pas abordé sans prudence. Comme le Christ, écrit Eusèbe, l'empereur est le prêtre d'un sacrifice pur et sans tache ; il a appris à offrir un sacrifice sans feu ni sang et à ne plus sacrifier selon les anciens rites, aussi Dieu se réjouit-il de la victime et admire-t-il le « hiérophante¹⁵ ». La comparaison et le décalage du vocabulaire font nettement apparaître que le sacrifice de l'empereur-prêtre n'est que métaphorique, que l'empereur « se sacrifie » au bien de l'humanité et que sa prêtrise, en tout cas, comme celle du Christ, n'est pas institutionnelle¹⁶. De la même façon, Constantin construit son palais *comme si* ce devait être une église¹⁷ ; il se retire chaque jour pour prier *comme s'il* « participait aux orgies sacrées » ou « célébrait les divines hiérophanies¹⁸ », ce qui n'implique rien d'autre qu'une assistance de Constantin à la messe, réelle ou souhaitée par Eusèbe. Cet empereur hiérophante a eu toutes sortes de révélations : « Tu pourrais, si

tu le voulais, citer des milliers de fois où t'est apparu ton Sauveur, des milliers de fois où il s'est trouvé présent dans tes rêves¹⁹ ; aussi a-t-il reçu une « science de Dieu » qui le qualifie pour être « une sorte d'interprète du Logos divin » ou « du Dieu Roi universel²⁰ », et en tout cas un maître de piété pour les « soldats » et les païens : manière de confirmer le caractère miraculeux de la conversion impériale et le magistère de l'empereur, mais en limitant ce dernier aux fonctionnaires et aux païens, que ses décrets ou ses guerres peuvent conduire au seuil de l'Église.

Prennent place dans ce contexte les expressions de « commun évêque » et d'« évêque de ceux du dehors », que l'on trouve dans des passages de la *Vita Constantini* si célèbres qu'ils doivent être cités. « [Constantin] était tout à tous (*koinôs pros hapantas ên*), mais il accordait une attention toute spéciale à l'Église de Dieu. Alors que se manifestaient certaines divergences dans différentes régions, lui, comme un évêque commun (*hoia tis koinos êpiskopos*) établi par Dieu, réunit en synodes les ministres de Dieu. Ne dédaignant pas d'assister à leurs activités et de siéger avec eux, il participait aux délibérations (*koinônos tôn êpiskopoumenôn êginêto*), arbitrant pour tous la paix de Dieu ; et il était assis au milieu d'eux, comme un parmi beaucoup d'autres, après avoir congédié les hommes en armes, soldats et gardes du corps de toutes sortes, pour n'être plus protégé que par la crainte de Dieu et entouré par les plus dévoués de ses fidèles compagnons. Ensuite, ceux qu'il voyait se plier au meilleur avis et pencher vers l'équilibre et le consensus, il ne manquait pas de les approuver, montrant combien le réjouissait la concorde générale (*hê koinê pantôn homonoia*), tandis qu'il se détournait des indociles²¹. » L'expression « évêque commun » n'est pas seulement désignée comme métaphorique par un *quasi*, elle est vidée de son sens institutionnel par tout un jeu rhétorique sur les mots *koinos*, *koinônos*, *koinê homonoia*, et surtout *êpiskopos*, *êpiskopein*, qui en dévalue le sens. On ne pourrait mieux dire à un empereur qui se croirait *pontifex maximus* du christianisme qu'il n'est pas vraiment un évêque, et que, s'il « participe aux délibérations » des authentiques évêques, ce doit être en renonçant à l'aspect militaire de son pouvoir et en se ralliant à l'opinion majoritaire. Dans un christianisme devenu religion de l'Empire, c'est définir la place minimale de l'empereur. Plus loin dans la même *Vita*

Constantini, nous voyons l'empereur recevant les évêques et leur disant qu'il est lui aussi un évêque : « Mais vous, vous êtes évêques de ceux qui appartiennent à l'Église (*tôn eisô tês êkklêsias*), tandis que moi je serais établi par Dieu comme évêque [c'est-à-dire surveillant] de ceux du dehors (*tôn êktos*). » Belle formule, dont Eusèbe donne aussitôt l'interprétation en ajoutant qu'en effet « l'empereur veillait (*êpiskopei*) sur tous les sujets de l'Empire » et les orientait vers la piété²². Ici encore, après l'atténuation d'un conditionnel, la reprise d'*êpiskopos* (évêque) par le verbe *êpiskopein* (surveiller, veiller sur) a pour effet de banaliser les mots et d'en désamorcer la charge : Constantin usait d'une comparaison significative et plaisante pour expliquer qu'il avait la charge de veiller sur les citoyens de l'Empire et plus particulièrement peut-être d'amener les non-chrétiens au christianisme. De ce devoir de mission dans l'Empire et hors de l'Empire, allant parfois jusqu'à une forme de « didascalie », les empereurs byzantins ne cessèrent de se prévaloir²³.

Il n'est pas facile de cerner la pensée d'Eusèbe dans de tels panégyriques, et encore moins de comprendre comment elle s'articule avec celle de Constantin lui-même. L'empereur est-il défini comme l'évêque de ceux qui deviendront grâce à lui chrétiens ? comme l'évêque des laïcs par opposition aux clercs ? comme celui que les évêques chargent de l'application de leurs décisions à l'échelle de l'Empire²⁴ ? L'idée même d'Empire chrétien s'accompagnait nécessairement d'une théologie politique et conduisait donc à reconnaître à l'empereur une mission divine et une sorte de sacerdoce. Mais l'articulation entre ce sacerdoce royal et l'institution ecclésiastique était et devait toujours rester problématique. La faille, très tôt repérée, ne pouvait être dissimulée que par les « comme si » de la rhétorique ou, nous le verrons, par l'exégèse de quelques modèles scripturaires (Melchisédech, Moïse, David). Le phénomène n'est pas seulement oriental. Vers la même époque qu'Eusèbe, l'auteur occidental des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* déclare que l'empereur chrétien porte en lui *Dei imaginem*, *sicut et episcopus Christi*²⁵ ; et au XII^e siècle, Théodore Balsamon justifie des formules assez proches à la lumière du droit canonique²⁶. Le problème est central, sans doute insoluble. Mais une chose est sûre : en ouvrant les portes à une conception de l'empereur *quasi-évêque*, Eusèbe les ferme à une

conception plus radicale que les contemporains imputèrent précisément à Constance II, fils et successeur de Constantin, celle de l'empereur *évêque des évêques* (*episcopus episcoporum*)²⁷. Or, c'est Constance qui est sur le trône lorsque est composée, peu après mai 337, la *Vita Constantini*, et l'on pourrait imaginer que la rhétorique d'Eusèbe vise précisément à détacher le nouveau souverain du « césaropapisme » en situant systématiquement le sacerdoce impérial dans l'Empire chrétien, certes, mais hors de l'Église, et en l'évoquant sous le signe de la métaphore.

Constantin « égal des apôtres »

Si l'on a une chance de comprendre le christianisme de Constantin et les corrections que lui fait subir la rhétorique d'Eusèbe, c'est en étudiant les textes qui racontent la mort du premier empereur chrétien et son inhumation dans le mausolée des Saints-Apôtres, qu'il avait lui-même fait construire. Arrivé au terme de la vie de son héros, Eusèbe mesure l'enjeu, sait que le récit des derniers jours doit assurer à Constantin une réputation de sainteté et que celui des funérailles – les premières d'un empereur chrétien – doit imposer l'idée d'un nouveau cérémonial, de nouveaux rapports des empereurs avec la mort et, au-delà, de l'institution impériale avec le christianisme. Aussi écrit-il sur ce sujet sensible un long morceau d'anthologie et donne-t-il, en quelque sorte, la version officielle de l'Église²⁸.

L'empereur ressent les premières atteintes de la maladie après avoir vécu Pâques 337 dans l'ascèse et la ferveur. De Constantinople, il va prendre des bains aux Eaux Chaudes, gagne ensuite Héliopolis, où il prie dans le sanctuaire des martyrs, sent la mort venir et se fait transporter dans un faubourg de Nicomédie. Là, il convoque les évêques et leur explique qu'il est temps pour lui de recevoir le baptême : il souhaitait être baptisé dans les eaux du Jourdain, comme le Christ, mais Dieu – il ne faut pas s'y tromper – en a décidé autrement. Lorsque l'Esprit l'eut illuminé et qu'il eut reçu « le sceau de l'immortalité », il garda ses vêtements blancs et ne voulut plus toucher à la pourpre, afin de conserver jusqu'à sa mort la pureté et l'effacement des fautes dont l'habit bap-

tismal était le symbole. Que le baptême prenne ici la forme d'un rituel préfunéraire, comme plus tard, et avec les mêmes effets, la prise d'habit monastique, n'a rien d'anormal à l'époque. Le jour de la Pentecôte, vers midi, Constantin meurt, et Eusèbe prend soin de dire, comme pour couper court à toute hésitation, qu'il laissa son corps aux mortels et unit son âme à Dieu²⁹. On entre alors dans le cérémonial. Scènes de lamentations, convoi de la dépouille jusqu'à Constantinople, exposition du corps couronné et en costume impérial sur un haut catafalque dans la plus belle salle du Palais : ce sont les honneurs normalement dus à un empereur. S'y ajoute un élément politique : la crainte ou la réalité d'un complot des branches collatérales de la famille (Philostorge va jusqu'à dire que Constantin a été empoisonné par « ses frères »)³⁰, et en tout cas le souci de l'armée de ne pas déclarer trop tôt l'Empire vacant, d'éviter un coup de force et d'attendre l'arrivée des fils, tous absents de Constantinople, et surtout de Constance II, prévenu qu'il devait rentrer au plus tôt d'Orient³¹. Le rituel funéraire répond à cette préoccupation, mais la mise en scène choisie présente quelques analogies avec ce que les historiens anciens nous apprennent des funérailles d'Auguste³², de Pertinax³³ et de Sévère³⁴, où une effigie de cire est superposée ou substituée au corps du défunt, traitée pendant quelque temps comme l'empereur vivant, puis brûlée lors de la *consecratio*, c'est-à-dire de l'ascension du *divus imperator* sous la forme d'un aigle opportunément lâché³⁵.

En dehors du calcul politique, il y eut peut-être, à propos du premier empereur chrétien, une hésitation bien compréhensible sur la façon d'adapter les rituels traditionnels aux exigences de la nouvelle foi. La *Vie de Constantin* précise que tous les chefs de l'armée, les *comites* et l'ensemble des officiers, qui devaient précédemment se prosterner devant l'empereur, sans rien changer à leurs habitudes, étaient présents auprès du cercueil aux heures fixées et, s'étant agenouillés, embrassaient l'empereur, après sa mort, « comme s'il était vivant », de même qu'à leur suite les sénateurs, dignitaires et représentants du peuple. Cette mise en scène dura « longtemps », peut-être pendant les trois mois qui séparent la mort de l'empereur, le 22 mai, de la reconnaissance officielle par le sénat romain, le 9 septembre, des trois fils de Constantin comme Augustes³⁶. Elle s'explique, nous l'avons dit, par des raisons

politiques, mais elle a sans doute aussi des incidences religieuses. On le sent dans l'insistance maladroite d'Eusèbe : « Seul de tous les mortels, le bienheureux régnait après sa mort, et le cérémonial se déroulait comme s'il était vivant, privilège que Dieu n'accorda jamais qu'à lui seul. Seul de tous les empereurs à avoir honoré Dieu, roi de l'univers, et son Christ par toutes ses actions, il était normal qu'il eût seul reçu ce privilège et que le Dieu qui règne sur toutes choses accordât à sa dépouille mortelle de régner parmi les hommes, montrant ainsi à ceux qui n'ont pas une pierre au lieu d'esprit que la royauté de l'âme ne vieillit pas et ne connaît pas de fin ³⁷. »

Les funérailles impériales païennes préparaient une « divinisation » atténuée ou ritualisée de l'empereur en procédant à cette sorte de *pompa triumphalis*, et c'est bien à l'iconographie traditionnelle de l'apothéose que renvoie Eusèbe, lorsqu'il nous apprend que le peuple et le sénat de Rome consacrèrent à Constantin une image qui le représentait siégeant au-dessus de la voûte céleste, thème connu au III^e siècle comme celui de l'*Aeternitas Augusti* et de l'empereur *cosmocrator* ³⁸, et lorsqu'il décrit une émission monétaire décidée par Constance II – dont il nous reste plusieurs exemplaires –, portant à l'avvers l'effigie voilée de l'empereur défunt et au revers l'image de ce même empereur conduisant un quadriges vers le ciel, d'où sort pour le saisir la main de Dieu ³⁹. Eusèbe se garde bien d'indiquer l'origine païenne de ces représentations, mais nous devinons que la christianisation, remettant en honneur la notion d'immortalité, permettait tout naturellement de remployer avec un autre sens l'image classique, bien qu'abandonnée depuis quelque quatre-vingts ans, de la *consecratio* impériale ⁴⁰. Les images s'inventent moins vite encore que les idées.

Ce que la rhétorique d'Eusèbe s'efforce d'aplanir est sans doute moins un conflit ou une contamination entre paganisme et christianisme que la préparation tâtonnante de ce qu'on serait tenté d'appeler une apothéose impériale chrétienne. L'inhumation d'un *basileus* n'est assimilable à aucune autre et ne se plie pas aisément aux règles chrétiennes communes, parce qu'elle met en cause la *basileia* elle-même. Si les rois de France revinrent, entre 1422 et 1610, à des pratiques funéraires qui substituaient une effigie au roi défunt et prolongeaient ainsi son règne, c'est pour cette même raison : assurer

la transmission, sans interruption ni superposition, d'une dignité unique qui, elle, « ne meurt jamais ⁴¹ ». Que les théoriciens de la royauté française aient alors invoqué le précédent antique et l'exemple constantinien ⁴², et qu'ils aient supposé, à tort, une filiation directe, montre seulement que, dans un cérémonial de cette nature, le religieux pèse moins lourd que le politique.

Un flottement du même ordre est perceptible dans le projet constantinien des Saints-Apôtres, tel qu'il nous est décrit par le même Eusèbe, témoin irremplaçable, puisque, mort en 339, il n'a pas connu le remaniement qui transforma complètement le programme initial entre 356 et 370 ⁴³.

L'empereur, écrit le panégyriste ⁴⁴, avait entrepris de faire construire à la mémoire des apôtres du Christ une église « d'une hauteur indicible », revêtue intérieurement d'un placage de marbres polychromes jusqu'à la hauteur d'un plafond à caissons dorés, et portant une couverture non de tuiles, mais de plaques de bronze. Ce toit était ceint d'une balustrade circulaire, faite elle-même en bronze, avec toutes sortes de dorures resplendissantes. Cette rotonde était située au milieu d'une très grande cour rectangulaire, bordée de quatre portiques, le long desquels étaient disposées des salles réservées aux empereurs ⁴⁵, des bains, des pièces d'usages divers et des habitations pour les gardiens du site. L'« église » ainsi décrite ressemble fort, comme le remarque Cyril Mango ⁴⁶, à un mausolée impérial de l'époque tétrarchique, du genre de ceux de Dioclétien à Spalato, de Galère à Thessalonique, et de Maxence sur la Via Appia. Mais Eusèbe feint la surprise ⁴⁷ : Constantin – ajoute-t-il – avait consacré aux apôtres du Sauveur l'ensemble de l'édifice, mais il avait une autre idée en tête, qui d'abord resta cachée et se révéla à mesure que la construction progressait ; il prévoyait de se faire inhumer en ce lieu, de placer sa tombe dans la niche centrale, au milieu des *thèkai* des douze apôtres (emplacements funéraires, « cénotaphes », ou simples plaques commémoratives ?), espérant, dans son exceptionnel zèle pour la foi, que sa dépouille mortelle « partagerait ainsi l'appellation des apôtres » et que son âme bénéficierait des prières qui leur seraient adressées et des services liturgiques qui devaient être célébrés sur l'autel placé au centre de l'église.

Les Saints-Apôtres de Constantin tentaient donc d'accorder culte impérial et culte chrétien au prix d'une double anomalie que la rhétorique d'Eusèbe ne parvient pas tout à fait à dissimuler : un mausolée impérial n'est pas une église, et l'inhumation d'un empereur au milieu des apôtres, là où l'on attendrait le Christ, est une incongruité. Si l'opinion chrétienne, celle des clercs en particulier, ne s'était pas alarmée, on comprendrait mal pourquoi Constance II procéda, un peu plus tard, à un réaménagement du site en construisant une vraie église, de plan cruciforme, consacrée au seul culte des apôtres avec dépôt de reliques, dont le mausolée primitif devint une simple annexe funéraire (voir *plan 6*)⁴⁸. Constantin voulait-il devenir un « treizième dieu » à la mode hellénistique et romaine⁴⁹ ? Cela supposerait que le premier empereur chrétien ait renoué avec la *consecratio* et l'apothéose païennes en leur donnant une signification extrême qu'elles n'avaient jamais eue à l'époque du paganisme. Faut-il tout expliquer par la *mimèsis*⁵⁰, par une « imitation » du Christ, modèle dont l'empereur attendait survie et résurrection, allant jusqu'à prévoir un baptême dans le Jourdain et concevant peut-être son mausolée de Constantinople sur le plan de l'*Anastasis* de Jérusalem ? S'il ne visait pas à la divinisation ni à l'assimilation au Christ par *mimèsis*, Constantin cherchait au moins l'immortalité, une immortalité d'empereur, celle qu'assure la commémoration, la *mnèmè* sur laquelle insiste Eusèbe pour justifier la mise en scène apostolique. Ce qu'il prévoit, c'est un rituel commémoratif associant l'empereur défunt au souvenir constamment renouvelé des apôtres⁵¹ ; ainsi s'expliquerait sa volonté de faire dire la messe au lieu même de son inhumation. Un hippodrome était le plus souvent aménagé à proximité des mausolées impériaux de la Rome païenne, comme si le rituel des courses, reproduisant le cycle naturel et cosmique de la mort et de la renaissance, pouvait assurer au souverain défunt une perpétuelle survie. En attribuant la même vertu à la liturgie chrétienne, Constantin montre qu'il en a compris le sens et qu'il entend, comme dit la *Vita Constantini*, « en profiter ». Il montre, tout simplement, qu'il est devenu chrétien, mais qu'il entend rester empereur et que son imagination continue de s'inspirer de vieux modèles antérieurs au christianisme.

Quelles qu'aient été ses intentions véritables, Constantin

semble bien avoir commis un faux pas. Eusèbe en est certainement conscient, mais de même qu'il maquille en nouveautés chrétiennes la fiction d'un empereur défunt honoré « comme s'il était vivant » et l'émission monétaire de la *consecratio*, il choisit d'interpréter comme la marque d'une foi intense et d'une identification aux apôtres ce que d'autres dénoncent comme une transgression ou un scandale⁵². Est ainsi lancé, avec la valeur d'une atténuation, le thème de l'empereur « égal aux apôtres », qui se développe au V^e siècle et appartient à ce que j'appelais la rhétorique du « comme si ».

Ce thème, senti comme équivoque, ne fut du reste repris qu'avec une extrême prudence. *Isapostolos* qualifie, en effet, tout naturellement saint Paul, converti et appelé par Dieu lui-même à l'enseignement évangélique, et pour cette raison « treizième apôtre ». Sont plus généralement réputés « égaux » aux douze premiers disciples du Christ les apôtres de la seconde génération partis évangéliser tel ou tel pays, ou, par extension rhétorique, quelques grandes figures dont l'image plus ou moins légendaire est liée à la vie de Jésus (Marie-Madeleine), ou à la vie de Paul (Thècle dans l'Apocryphe de *Paul et Thècle*), ou encore à la prédication des premiers temps (*Abercius*). On comprend qu'un souverain qui a christianisé son royaume – à plus forte raison l'Empire romain universel, berceau du Christ sous Auguste et centre de diffusion du christianisme dans le monde entier – ait pu revendiquer le titre ou le recevoir de la bouche d'un panégyriste. Après tout, on pouvait broser de Constantin un portrait correspondant en partie à la définition requise : il s'était vu confier par Dieu lui-même, à la suite de révélations et d'apparitions multiples sur lesquelles insiste déjà Eusèbe, une fonction apostolique, c'est-à-dire la responsabilité d'une « didascalie » étendue à l'ensemble des païens et des juifs.

Le mot ne surprend donc pas, mais ses implications sont jugées dangereuses, parce que peu claires. Cette quasi-apostolicité est-elle attachée à la fonction même d'empereur chrétien ? Est-elle assortie d'un sacerdoce spécial ? On hésita sans doute sur la réponse. La rhétorique pouvait bien, au prix de quelques atténuations, accorder à l'empereur dans l'Église une sorte de prééminence apostolique ; mais elle n'y parvenait que dans son langage, en faisant de l'empereur un presque-prêtre, c'est-à-dire en lui accordant et en lui déniait dans une

même formule un caractère sacerdotal sans lequel il ne pouvait être reconnu comme l'élu de Dieu, mais qui ne devait pas lui donner l'autorité d'un *pontifex maximus* ou d'un hiérarque dans l'Église chrétienne. Peut-être certains historiens, Socrate au ^v^e siècle, Alexandre le Moine au ^{vi}^e, et plus tard les auteurs de certaines *Vies* de Constantin, s'avancent-ils imprudemment dans cette voie lorsqu'ils rendent compte du projet des Saints-Apôtres par la volonté de Constantin de ne pas priver les « empereurs et prêtres » de la proximité des reliques apostoliques⁵³. Première esquisse d'une reconnaissance de la royauté sacerdotale ? Bien timide en tout cas, et qui se heurte à des réactions véhémentes. Sozomène, mentionnant l'inhumation aux Saints-Apôtres des empereurs « et des évêques », ajoute : « Car le sacerdoce a même rang, je pense, que la royauté, ou plutôt tient le premier rang dans les lieux sacrés⁵⁴. » Jean Chrysostome, évoquant le dispositif rectifié qui fait désormais du mausolée familial où sont inhumés les empereurs une simple annexe de l'église où se trouvent les reliques des apôtres, feint d'y trouver la preuve de l'humilité des souverains, qui « ont jugé qu'ils devaient se contenter d'être enterrés non pas à proximité des apôtres [c'est-à-dire dans l'église], mais dans leur " antichambre extérieure ", devenant ainsi " les portiers des pêcheurs [= des apôtres en général]⁵⁵ ». Un thème exactement opposé à celui de l'« isapostolicité » est donc lancé dès le début du ^v^e siècle. Syméon de Thessalonique y fait écho dix siècles plus tard lorsqu'il voit dans l'opposition entre les tombes des patriarches, placées dans le sanctuaire des Saints-Apôtres, et celles des empereurs, reléguées aux abords de l'église, un signe de la véritable hiérarchie entre les chefs de l'Église, vrais successeurs des apôtres, et les souverains, qu'il considère comme des « laïcs⁵⁶ ».

C'est assez dire que l'initiative constantinienne n'inaugure pas une tradition, mais révèle l'ampleur d'un problème.

Saint Constantin

Peut-être l'enjeu fut-il perçu dès le ^{iv}^e siècle ; mais on évita d'ouvrir un franc débat en conférant *personnellement* à Constantin une sainteté qui pût justifier les titres dont il se prévalait ou que lui accordait la rhétorique chrétienne, et en

ramenant ses successeurs à une plus juste appréciation de leur qualité d'empereurs chrétiens.

On fit de Constantin un saint pour éviter d'en faire un modèle de souveraineté. L'office de saint Constantin, le 21 mai, remploie à peu près tous les thèmes eusébiens, mais normalisés et débarrassés de leur carcan rhétorique par la « canonisation » du premier empereur chrétien. On y retrouve le même mélange de références vétéro- et néotestamentaires : « [Dieu] ami des hommes, tu as donné à ton pieux serviteur la sagesse de Salomon, la douceur de David et l'orthodoxie des apôtres. » Constantin est « l'égal des apôtres, la base et la fierté de tous les souverains [qui lui ont succédé], parce que, illuminé par les rayons de l'Esprit », il a rassemblé les chrétiens, fait taire les hérétiques à Nicée et rendu l'Église resplendissante. C'est parce qu'il a « rivalisé avec Paul » qu'il a droit aux « mêmes honneurs qu'un apôtre ». Le parallèle avec le treizième apôtre Paul, qui revient à chaque page, se fonde sur un fait précis : la vision de la croix dans le ciel. « Ce n'est pas des hommes, Constantin égal aux apôtres, que tu as reçu l'appel, mais, comme le divin Paul, de là-haut, du Christ Dieu⁵⁷. » Illumination de l'Esprit, révélation directe, assimilation à Paul, titre d'« apôtre parmi les empereurs », tout conduit à la notion de sacerdoce impérial : « Aussi, ayant reçu de l'Esprit la connaissance, oint par l'huile à la fois prêtre et empereur, tu as fortifié l'Église de Dieu, toi le père des empereurs orthodoxes, toi dont le cercueil fait sourdre des guérisons. Constantin égal aux apôtres, intercède pour nos âmes ! » Les suspicions disparaissent dans le langage de la liturgie et de l'hymnographie, avec la caution de supposés miracles, très vaguement définis il est vrai⁵⁸. Le scandale d'un culte ou d'un sacerdoce impérial se greffant sur la religion chrétienne était désamorcé dès lors qu'on accordait à l'empereur un culte de saint. Cette manière d'évacuer « par le haut » le « phénomène Constantin » permettait de placer la lignée des empereurs suivants sous un parrainage recommandable. On procéda sans doute très tôt à cette sanctification posthume ; dès le ^v^e siècle, puisque quelques-uns des principaux thèmes banalisés dans l'office constantinopolitain, ceux de Constantin Nouveau Moïse et Nouveau Paul, et de l'« appel non humain », se trouvent presque mot à mot dans un hymne de l'hérétique Sévère

d'Antioche (512-538) et supposent donc un modèle antérieur ancré dans la tradition orthodoxe et véhiculé par elle⁵⁹.

Avec la même rapidité et la même liberté, chroniqueurs et hagiographes recomposent la vie de Constantin pour en gommer les épisodes gênants et la rendre exemplaire. Il semble que les premières notices, une sorte de *Vie* courte connue en de multiples versions, apparaissent dès le début du VI^e ou même à la fin du V^e siècle⁶⁰, en même temps que des récits édifiants sur l'*Invention de la croix* ou d'autres épisodes mettant en scène Constantin (*Vies* de Métrophane et Alexandre, textes sur les Pères de Nicée...). La révision de l'histoire est depuis longtemps achevée et la légende constantinienne solidement amarrée aux *Actes* du pape Silvestre, qui lui sert de tuteur, lorsque la dynastie macédonienne la fait refleurir et l'exploite à son profit⁶¹. Les œuvres de cette époque ne sont que la mise en forme littéraire d'une vulgate largement diffusée, introduite dans le *Synaxaire* et projetée sur le cérémonial du X^e siècle. Tous les points litigieux ont été précédemment soumis à des corrections, dont l'étude nous aide à comprendre non seulement ce qui manquait à la « sainteté » personnelle de Constantin, mais ce qui embarrassait dans la définition générale d'un « saint empereur » chrétien.

L'une de ces retouches d'où sortira l'icône clarifie le problème de la succession en prêtant à Constantin l'initiative – qu'il n'eut peut-être pas ou pas aussi nettement – d'un partage patrimonial de l'Empire entre ses trois fils survivants, « héritiers de sa royauté⁶² ». Hélène, mère de Constantin, intervient déjà ici, à qui Eusèbe attribue curieusement l'idée de ce partage⁶³ et dont on affirme contre toute vraisemblance que le corps fut directement inhumé à Constantinople ou transféré de Rome aux Saints-Apôtres et déposé par son fils lui-même dans le mausolée, qui devient de ce fait un lieu de sépulture comme un autre⁶⁴. Mettre au premier plan la famille directe et la transmission patrimoniale permet à la fois de gommer certaines dérives du culte impérial et de mieux marquer une rupture entre la « monarchie » constantinienne et le régime tétrarchique d'où elle est issue⁶⁵.

Mais c'est à propos du baptême que la tradition opère une remise en ordre générale. Constantin le reçut au moment de sa mort, ce qui est conforme à l'usage de l'époque⁶⁶, dans un faubourg de Nicomédie, sans doute de la main d'un évêque

arien, c'est-à-dire d'un hérétique⁶⁷. Mais un consensus, immédiat dans l'hagiographie et auquel ne résistent pas longtemps les chroniqueurs⁶⁸, place la scène à Rome, peu avant la fondation de Constantinople, et attribue au pape Silvestre la conversion et l'administration du sacrement. Tout le monde gagne à ce transfert, même la tradition païenne, véhiculée peut-être par Eunape et reprise par Zosime, qui établit ainsi un lien direct entre le baptême de Constantin, le pardon trop vite obtenu (de l'évêque Osius de Cordoue ou de Silvestre) pour le meurtre de son fils Crispus et la rupture de l'empereur avec la Rome éternelle, d'où sort une « Nouvelle Rome » bâtarde⁶⁹. Dans la tradition chrétienne, tissée avec plus d'ambigüité et de succès sur la trame de la *Vie de saint Silvestre*, la logique miraculeuse s'allie à l'exaltation du siège romain : grâce à l'enseignement de Silvestre, Constantin est conduit au repentir ; grâce au baptême que Silvestre lui administre, il est miraculeusement guéri de la lèpre dont il était affligé ; grâce à la collaboration de l'évêque et de l'empereur, s'élabore une législation chrétienne reconnaissant les privilèges de l'Église romaine et établissant que dans tout l'Empire les prêtres auraient le pape pour chef, comme les fonctionnaires ont pour chef l'empereur⁷⁰. Se trouve ici en germe la *Donation de Constantin* (*Constitutum Constantini*), greffée plus tard sur la légende silvestrine, qui montre Constantin quittant l'Occident pour l'Orient afin de laisser au pape la plénitude de ses droits impériaux sur Rome et l'Italie⁷¹.

On aurait pu penser que la tradition orientale aurait montré quelque réticence à accepter une histoire si visiblement inventée, qui fait commencer à Rome l'Empire chrétien et dépouille Constantinople de son aura ; mais elle s'en accommode fort bien, comme elle s'accommode plus tard de la *Donation de Constantin*. La *Vie de Silvestre* est diffusée en grec dès la fin du V^e ou le début du VI^e siècle et près d'une centaine de manuscrits attestent le succès continu de ses différentes versions⁷² ; Malalas la résume dans sa *Chronique* ; le continuateur de Zacharias le Rhéteur en donne un abrégé en syriaque. L'Orient chrétien ne veut pas manquer le premier acte de ce grand spectacle qui lui montre les « deux pouvoirs » confrontés, accordés providentiellement mais dans l'équivoque, et tout aussitôt mis à bonne distance géographique l'un de l'autre.

Il ne veut pas non plus manquer le second acte qui, dans

la même *Vie de saint Silvestre*, traite d'un problème tout aussi important pour la définition d'une royauté chrétienne. Hélène aurait écrit à son fils, de Palestine ou de Bithynie, pour le féliciter d'avoir renoncé aux idoles, mais aussi pour lui demander de ne pas croire à la divinité de Jésus le Nazaréen : sa nouvelle foi devait plutôt conduire l'empereur à « entrer en possession de la *basiléia* de David et du très sage Salomon », et à prendre rang avec eux parmi les porte-parole de Dieu ⁷³. Ce faux pas (encore un, mais cette fois imaginé pour donner plus de poids à la rectification) est corrigé par un grand débat entre représentants du judaïsme et du christianisme, organisé à Rome et arbitré par l'empereur. La controverse théologique, Bible en main, se transforme vite en une lutte entre Zambri armé de la magie et Silvestre armé du miracle ; ce dernier ressuscite un taureau que le premier avait fait mourir ; il triomphe donc, comme l'apôtre Pierre avait triomphé de Simon le Magicien dans les Actes apocryphes, et tout le monde court au baptême. Mais peu importe. Cette *disputatio*, que Georges le Moine introduit dans sa Chronique et qui restera un modèle du genre ⁷⁴, vaut surtout par le rôle, équivoque ici encore, qu'elle assigne au premier empereur chrétien. Certes, il aurait tort de se croire l'héritier direct de la royauté vétérotestamentaire, comme si au temps de la Loi n'avait pas succédé celui de la Grâce ; mais c'est parce qu'il est un Nouveau David que la conversion des juifs constitue son domaine réservé. Sa grande affaire n'est pas, comme on pourrait s'y attendre à Rome à cette date, le passage des païens au christianisme, qui se fait naturellement, mais cette fusion des deux peuples élus qui sera signe d'accomplissement. C'est sa mission eschatologique et sacerdotale. Ainsi l'entendront les empereurs qui procéderont, malgré les réserves ou l'hostilité de l'Église, au baptême forcé des juifs pour mener plus vite à son terme l'économie de salut : Héraclius vers 630, qui veut conserver Jérusalem reconquise, Léon III un siècle plus tard, qui veut unifier l'Empire dont il est « empereur et prêtre », et Basile I^{er} vers 873/874, qui brave la distinction entre clercs et laïcs en procédant lui-même aux discussions, à la catéchèse et peut-être même au baptême ⁷⁵.

La légende constantinienne n'a donc pas seulement pour but de retoucher l'histoire et de donner un prix de vertu au premier empereur chrétien ; elle cerne des problèmes et

explore des voies dont la plupart sont jugées dangereuses par l'Église institutionnelle. Elle laisse en outre cheminer dans la littérature chrétienne du v^e siècle à nos jours tout un courant de féroce polémique. En Occident d'abord, où l'on profite de l'engagement de Constantin et surtout de son fils Constance II aux côtés des ariens pour lancer un procès en règle contre ce que les historiens modernes appelleront le « césaropapisme », pour dénoncer la conception qui fait de l'empereur un *episcopus episcoporum*, pour invoquer pour la première fois dans le débat la formule de Matthieu, xxii, 21 : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ⁷⁶. » Dans les œuvres d'Ossius de Cordoue, de Lucifer de Cagliari, d'Hilaire de Poitiers, tous les thèmes constantino-eusébiens sont retournés : l'empereur n'a pas à faire la didascalie ; il n'est ni prophète ni apôtre ; il est peut-être le « faux apôtre » contre lequel Paul met en garde, ou le précurseur de l'Antéchrist ⁷⁷. Dans l'œuvre d'Ambroise de Milan, ces idées prennent forme de doctrine : l'empereur est fils de l'Église, dans l'Église et non au-dessus d'elle, soumis au jugement des évêques (*filius ecclesiae, intra ecclesiam non supra ecclesiam, ab episcopis iudicatus* ⁷⁸). Mais nous verrons que l'Orient, bien qu'ayant davantage conscience de ce qu'est l'Empire chrétien, ne resta pas sourd à ces griefs, qui furent repris et poussés au paroxysme chaque fois que l'empereur et l'Église s'affrontèrent sur la foi ⁷⁹.

Du premier empereur chrétien on n'a pas seulement fait un saint, mais un modèle expérimental de la sainteté impériale ; un modèle à toutes fins, qui servit aussi bien d'icône que de cible jusqu'à l'époque contemporaine ⁸⁰.

Saints empereurs

Constantin fait évidemment bonne figure dans la catégorie, après lui largement ouverte aux souverains non byzantins, des saints rois qui conduisirent leur peuple au christianisme et méritèrent ainsi d'être égalés aux apôtres ⁸¹. Il est incontestablement leur chef de file et leur référence, puisque c'est le monde entier, et non pas seulement un royaume ou une ethnie, que sa conversion personnelle introduit dans l'économie de salut. Il joue à Byzance le rôle de *rex perpetuus*

dévolu plus tard à saint Édouard en Angleterre, à saint Venceslas en Bohême, à saint Olaf en Norvège, à saint Éric en Suède ou à Saint Louis en France. À lui seul, il sanctifie tous ses successeurs, salués comme de « Nouveaux Constantins »⁸² ; sa croix accompagne le souverain régnant dans les principales cérémonies ; les empereurs qui fondent ou consolident une dynastie donnent à leur fils aîné son nom, qui a une vertu légitimante (Héraclius, Léon III, Léon V, Théophile, Basile I^{er}). Toutefois, cette sainteté du fondateur, hautement proclamée bien que problématique, ne fit pas école à Byzance même. Il y a peu de saints reconnus parmi les *basileis* de Constantinople jusqu'à l'époque des Paléologues. Aucun même, si l'on met à part les femmes, et cette absence embarrasse.

En Occident, jusqu'à ce que le pape Grégoire VII tente d'y mettre bon ordre, la sainteté est généreusement distribuée aux rois, aux princes et à leur famille ; assez généreusement, en tout cas, pour que les historiens en aient dressé une typologie⁸³. En dehors des rois convertisseurs, on distingue les « rois martyrs » qui furent injustement tués, victimes de trahisons, et qui affrontèrent la mort sans résistance, tels Sigismond, roi des Burgondes, en 523 et, dans la Russie médiévale, les *strastoterpci* (« souffre-passion ») Boris et Gleb ; on fait un cas particulier des rois « thaumaturges », qui produisirent des miracles avant ou après leur mort ; il y a enfin la longue liste des rois qui furent reconnus saints pour leur piété, leur vie irréprochable, leur charité ou leur générosité à l'égard de l'Église, et dont on disait parfois qu'ils agissaient *acsi boni sacerdotes*. Mais aucun empereur byzantin n'entre dans l'une de ces définitions ; aucun, notamment, n'est réputé thaumaturge ou martyr. Nous savons qu'il y eut quelques tentatives pour promouvoir le culte de plusieurs souverains ; mais il est significatif que ces tentatives aient été fort peu nombreuses, se soient heurtées à la résistance de l'Église ou de l'opinion, et qu'elles aient très vite échoué⁸⁴.

Justinien I^{er} aurait pu rejoindre Constantin dans la sainteté. Vers la fin du x^e siècle, la mosaïque des propylées du narthex de Sainte-Sophie les associe tous deux et nous montre Constantin offrant sa ville et Justinien son église à la Vierge⁸⁵. L'historien Procope nous raconte que certains flatteurs, parmi lesquels le juriste Tribonien, disaient à Justinien qu'ils craignaient de le voir s'envoler au ciel, tant sa piété l'avait rendu

angélique⁸⁶. L'historien de l'Église Nicéphore Calliste, au x^v^e siècle, évoquant la mort du constructeur de Sainte-Sophie et faisant à cette occasion une sorte de procès de canonisation, conclut par la négative. Il remarque d'abord que le concile In Trullo donne à Justinien « le sort des bienheureux » (en le nommant *ho tēs makarias / théias lèxéōs*) et le situe « parmi les saints » (*ho en hagiois*), formule floue qui ne va pas jusqu'à la sainteté elle-même ; puis il ajoute que, au temps d'Alexis Comnène et du patriarche Jean de Chalcédoine, la commémoration annuelle à Sainte-Sophie, et accessoirement à Éphèse, c'est-à-dire dans deux des principales églises dont il avait été le bâtisseur, avait pris ou avait gardé la solennité d'une fête religieuse où la foule se pressait, sans pourtant que cette fête soit assimilable à un culte⁸⁷.

Maurice avait un beau profil de martyr : assassiné par Phocas en 602, son bourreau lui avait d'abord infligé le supplice de voir ses fils exécutés avant lui ; il affronta ensuite courageusement la mort en prononçant cette seule parole : « Tu es juste, Dieu, et droites sont tes jugements ! » (*Psaume cxviii*, 137). Le récit que Théophylacte Simokattès fait de son règne, peu d'années après les faits, traduit une profonde émotion et note déjà quelques développements légendaires qui s'amplifieront tout au long des vii^e et viii^e siècles⁸⁸. Maurice, dit-on alors, a commis la grave faute de ne pas racheter des prisonniers « romains » ; le Christ de la Chalcé lui est apparu pour lui demander s'il voulait payer dans cette vie (par sa mort et celle de sa famille) ou dans l'autre (par une condamnation éternelle) ; le drame de 602 serait la suite de son libre choix, courageusement assumé⁸⁹. Cette élaboration pourrait facilement tourner à l'hagiographie, mais non : le très officiel *Synaxaire de Constantinople* ne prévoit qu'une commémoration de Maurice (appelé par erreur Markianos) et de ses enfants⁹⁰ ; un calendrier palestino-géorgien va un pas plus loin en donnant à l'empereur « le sort des saints »⁹¹ ; un document syriaque fait penser à un culte marginal⁹², qui ne s'est en tout cas jamais implanté dans l'Empire. L'orthodoxie constantino-politaine veille à ce qu'on ne tire de la vie de ce glorieux soldat acceptant pieusement la mort la plus cruelle qu'une « histoire utile à l'âme », l'*exemplum* de sa vision du Christ, qui le présente non comme un martyr, mais comme un pécheur repentant⁹³.

Nous verrons comment les Macédoniens tentèrent de forcer le succès. Mais Basile I^{er} ne parvint pas à faire admettre officiellement le culte de son fils aîné Constantin, mort prématurément, et les écrivains contemporains ne rapportent cette tentative que parce qu'elle leur semble incongrue et qu'elle disqualifie le patriarche (Photius) qui y a prêté la main. On dut se rabattre sur une belle-fille, « sainte » Théophanô : concession limitée et elle-même difficilement obtenue⁹⁴.

Dans le cas de Nicéphore Phocas (965-969), les choses allèrent plus loin. Un manuscrit de l'Athos nous conserve un office en son honneur (au 11 décembre, date de sa mort)⁹⁵, et la *Vie de saint Athanase l'Athonite* consacre un chapitre à un moine-cuisinier lavriote qui avait en secret demandé et obtenu l'aide posthume de l'empereur, qualifié par lui de martyr⁹⁶. Les thèmes retenus par l'office désignent Nicéphore comme un saint avéré, car le *myron* sorti de sa tombe guérit les malades (miracle nécessaire mais minimal) ; il fut en outre un grand défenseur de la foi, puisque, le premier, il avait fait de la lutte ancestrale contre les Arabes une sorte de guerre sainte, allant jusqu'à proposer qu'aux soldats morts au combat fussent réservés les mêmes honneurs qu'aux martyrs⁹⁷ ; il fut un moine et un ascète, puisqu'il s'était « tenu à l'écart des souillures de la chair depuis sa naissance » et que, avant son mariage avec l'impératrice Théophanô, veuve de Romain II, son intention avait été de quitter l'armée pour rejoindre saint Athanase et fonder avec lui le monastère de Lavra dont il devint, comme empereur au lieu de moine, le généreux bienfaiteur ; il fut enfin un martyr, puisqu'il fut immolé sans défense. Voilà bien des justifications, et de poids. Les conditions de son assassinat soulevèrent émotion et pitié. « Placé à la tête de ton peuple comme un prêtre et non comme un empereur », écrit l'auteur de l'office en évitant par une négation le thème dangereux de l'empereur-prêtre, « [...] Toi, empereur et ascète, une horde de gens sans aveu t'égorgeant criminellement, traîtreusement ». Pourtant, ce culte de Nicéphore Phocas, qui aurait dû mobiliser cœur et raison, resta marginal et certainement s'éteignit vite⁹⁸. Il ne fut jamais cautionné, mais au contraire combattu par une hiérarchie ecclésiastique qui reprochait à l'empereur défunt ses lois sur les finances des évêchés et la fondation de monastères, qu'elle fit immédiatement abolir par son successeur. L'initiative était certainement venue de

Lavra, qui exprimait ainsi sa reconnaissance et se forgeait un argument supplémentaire pour revendiquer la suprématie sur l'Athos ; mais il est peu probable que saint Athanase lui-même, qui décrit ses relations orageuses avec Nicéphore sur un tout autre ton, soit à son origine. Le cuisinier de la *Vie de saint Athanase l'Athonite* ne cache du reste pas qu'il y a désaccord entre les moines du couvent au sujet de la « canonisation » spontanée de l'empereur.

La mention de l'empereur Jean Tzimiskès dans un calendrier géorgien d'Iviron ne montre que la gratitude du monastère pour celui qui favorisa son implantation à l'Athos et assit solidement sa fortune⁹⁹. Elle ne déborda pas ce petit milieu. Il faut attendre l'époque des Paléologues pour voir un empereur, Jean III Vatatzès, gendre de Théodore Laskaris, assimilé presque officiellement à un saint en raison de ses vertus, et surtout de sa bienfaisance. Encore doit-on préciser que son éloge ressemble à un panégyrique impérial, que sa *Vie* fut écrite au XVIII^e siècle, que son office, composé par Nicodème l'Hagiorite, est plus récent encore, et qu'il s'agit d'un empereur de Nicée, non de Constantinople¹⁰⁰.

Les différents états parvenus jusqu'à nous du *Synaxaire de Constantinople* permettent de faire le point entre la fin du IX^e et la seconde moitié du XII^e siècle¹⁰¹. On y trouve, à des dates qui sont le plus souvent, mais pas toujours, celles de leur mort ou de leur inhumation, des commémoraisons d'empereurs ou d'impératrices, dont le R. P. Delehaye se demandait si elles étaient liturgiques, funéraires ou mixtes¹⁰², c'est-à-dire si elles étaient prévues pour des empereurs reconnus saints, ou auxquels l'Église souhaitait témoigner une estime particulière, ou pour lesquels le service prévoyait un embryon de liturgie (un tropaire) avant l'office des morts, comme c'est la coutume dans certains monastères pour la célébration d'un fondateur. Pour Constantin (associé à Hélène) et pour Théophanô, première femme de Léon VI, l'adjectif *hagios/hagia* lève l'équivoque¹⁰³ ; pour les autres, des nuances existent entre des formules évoquant la simple « piété » et celle qui donne au défunt le « sort des saints », dont nous avons vu qu'elle ne suffisait pas à signifier la sainteté. Il n'est pas aisé non plus de trouver le critère de sélection des empereurs et des impératrices cités. On peut seulement remarquer que tous les souverains qui ont convoqué un concile œcuménique sont

commémorés : Constantin le Grand (concile de Nicée I, 325), Théodose I^{er} (Constantinople I, 381), Théodose II (Éphèse, 431), Marcien (Chalcédoine, 451), Justinien (Constantinople II, 553), Constantin IV (Constantinople III, 680-681), le sinistre Justinien II lui-même (Concile Quinisexte = In Trullo, 691-692, considéré comme œcuménique en Orient) et Irène (Nicée II, 787)¹⁰⁴. Ce n'est qu'au XII^e siècle, et assez timidement, que le *Synaxaire* prévoit la commémoration de Théodora, veuve de Théophile, considérée comme sainte pour avoir rétabli les images, en 843, en accord avec le patriarche Méthode, mais sans convocation d'un concile œcuménique¹⁰⁵. À cette liste s'ajoutent quelques Augustae, seules ou associées à leur mari, connues pour leurs nombreuses fondations pieuses ou ayant joué un rôle notable (Flacilla, Eudocie, Pulchérie, Ariane femme de Zénon puis d'Anastase, Théodora femme de Justinien)¹⁰⁶, et quelques empereurs des V^e et VI^e siècles surprenants (Léon I^{er})¹⁰⁷, attendus (Maurice, sa femme et ses enfants)¹⁰⁸, ou retenus en raison de liens familiaux (Justin I^{er} comme oncle de Justinien)¹⁰⁹.

Peut-être s'acheminait-on, au VI^e siècle, vers une sainteté en demi-teinte des empereurs et impératrices orthodoxes, en tout cas vers une large ouverture du *Synaxaire* à la commémoration des souverains et de leur famille. Mais un coup d'arrêt est donné par l'Église à l'époque de la crise monothélite et surtout de l'iconoclasme. À partir d'Héraclius, ne sont plus commémorés que Constantin IV et Justinien II, qui répudièrent la politique religieuse de leurs prédécesseurs, et deux femmes, Théodora femme de Théophile et Théophanô femme de Léon VI, que l'on pouvait déclarer saintes parce qu'une sainteté toute personnelle leur seyait et ne risquait pas de rejaillir sur l'institution elle-même ; elles étaient à l'opposé de leur mari, dont elles avaient l'une et l'autre racheté les fautes : l'hérésie et les persécutions pour Théophile, la sexualité et les mariages multiples pour Léon VI. L'Église se défie ouvertement de l'institution impériale, accusée d'altérer la pureté de la foi. Ce reproche, longtemps implicite, s'exprime ouvertement au temps de l'hérésie monothélite, au milieu du VII^e siècle, et se grave dans les consciences au moment de l'iconoclasme, qualifié d'« hérésie impériale ». Se produit alors à Byzance cette cléricisation de la sainteté et cette démythification du pouvoir laïc dont Grégoire VII donne la mesure,

dans l'Occident du XI^e siècle, en comparant le nombre infime des rois qui méritent leur réputation de saints à la foule des prélats, clercs et moines auxquels on rend justement un culte¹¹⁰. Les « saints » empereurs sont avant tout ceux qui ont réuni les évêques en concile et se sont rangés à leur avis. Ce ne sont pas, Constantin mis à part, de vrais saints.

Mais les réticences de l'Église n'expliquent pas tout. Si les empereurs n'ont guère besoin de cette sainteté individuelle que le *Synaxaire* ne décerne qu'au premier d'entre eux, c'est parce qu'ils participent tous, quels que soient leurs mérites, à une autre sainteté attachée à leur fonction.

L'historien Pachymère raconte qu'en 1281, sentant qu'il allait mourir, l'ancien patriarche Joseph fit son testament. Comme le voulait la coutume, il y mentionnait le nom de l'empereur, Michel VIII Paléologue, et priait Dieu pour lui ; mais à son titre de *basileus* il n'ajoutait pas le qualificatif « saint » (*hagios*), « que portent traditionnellement les empereurs après avoir été oints du *myron* ». Ce fut un scandale. En recevant la copie du testament qui lui était destinée, l'empereur manifesta son indignation et chargea le Préfet de la Ville et le nouveau patriarche, Jean Bekkos, de mener une enquête. Joseph, interrogé, se tira d'affaire par une lâcheté : il reporta la faute sur les moines qui l'entouraient, très hostiles à l'empereur à cause de sa politique d'union avec l'Église latine, et produisit – sans trop convaincre – une « première version » du testament où figurait l'expression : « à mon très puissant et saint empereur autocrator » (*tô kratistô kai hagiô mou autokratori*)¹¹¹. Cette anecdote souligne une règle. Le qualificatif *hagios* est d'un usage général et obligatoire. Le refuser à l'empereur, c'est considérer ce dernier comme illégitime, ou au moins comme abandonné de Dieu. Si les empereurs eux-mêmes ne parlent pas de leur sainteté, leurs correspondants et les documents officiels qui les désignent les appellent très habituellement « saints maîtres », « saints empereurs couronnés par Dieu », etc.¹¹². Tout au plus peut-on noter que les protocoles d'acclamations et de cérémonies préférent associer l'adjectif « saint » à la « royauté » elle-même : l'empereur Léon I^{er} parle de lui en disant « ma sainte et heureuse royauté »¹¹³ et les dèmes souhaitent aux souverains que Dieu comble d'années « leur sainte royauté »¹¹⁴ ; mais ce

passage à l'abstrait ne retire pas à la personne ce qu'il semble attribuer à la fonction.

Pour rendre compte de cette sainteté, il n'est pas inutile de se souvenir que l'empereur romain, ses constitutions, son *nutus* et ses gestes ¹¹⁵, les parties de son corps, notamment ses pieds que l'on baise ¹¹⁶, sont réputés « divins ». Mais ce détour par Rome explique l'adjectif *divus* / *théios* et non le qualificatif *sanctus* / *hagios*, qui, lui, ne peut se comprendre que dans un contexte vétérotestamentaire. Lors de l'épisode de 1281 résumé plus haut, Michel VIII justifiait le titre de « saint » par l'onction divine reçue directement de Dieu au moment du couronnement, qui confère à l'empereur des pouvoirs quasi sacerdotaux en même temps que politiques. La même explication est donnée au xv^e siècle par Syméon de Thessalonique avec un commentaire restrictif : les empereurs et les évêques sont appelés « saints maîtres » parce qu'ils sont oints les uns et les autres, mais la sainteté et l'onction ne sont que « symboliques » pour les empereurs, tandis qu'elles s'accompagnent de l'octroi de vrais charismes pour les évêques ¹¹⁷. Afin d'exalter ou tout simplement de justifier la « sainteté » impériale, on se réfère à un cérémonial déjà attesté au x^e siècle, qui prévoit que le peuple, après le couronnement de l'empereur par le patriarche, s'écrie par trois fois « Saint, Saint, Saint ¹¹⁸ ! ». Quel est exactement le sens de cette triple invocation, dérivée du cantique des séraphins d'Isaïe, reprise dans la liturgie chrysostomienne la plus classique et chargée d'implications trinitaires ou christologiques dans la formule byzantine du *Trisagion* ¹¹⁹ ? Je ne suis pas sûr qu'on la comprenait au x^e siècle comme s'adressant à l'empereur lui-même ; elle me paraît plutôt célébrer Dieu, qui vient de se manifester en désignant son « oint ». Quoi qu'il en soit, cette sainteté générique liée à l'onction est profondément enracinée dans l'Ancien Testament et interdit aux empereurs l'accès à la sainteté évangélique, qui n'est pas leur domaine.

Nous touchons là à l'une des principales différences avec l'Occident. Un empereur byzantin, une fois investi du pouvoir absolu, n'a plus à mériter ni à démeriter, il prend sa place dans un vaste plan d'économie divine et joue le rôle qui a été écrit pour lui de toute éternité. L'Empire romain, dont il est le provisoire dépositaire, s'inscrit dans un schéma eschatologique qui lui donne un sens et une fin ; il est la dernière des

grandes monarchies universelles prédites par le prophète Daniel (ii et vii) et par saint Jean, le dernier jour de la semaine mondiale de 7 000 années, jour qui ne s'achèvera pas et conduira à l'établissement du royaume de Dieu sur terre après la provisoire victoire puis la défaite de l'Antéchrist ¹²⁰. L'histoire de Rome est comprise par les auteurs de Chroniques soucieux de « comput » universel comme l'apocalypse progressive de ce Dernier Jour. Certains historiens ou théologiens font commencer cette phase finale avec la christianisation de l'Empire par Constantin ; mais la plupart remontent à Auguste comme à celui qui a pacifié le monde, procédé au premier recensement et ainsi préparé l'Empire comme un berceau où devait naître, sous son règne, le Christ ¹²¹. Pour ces derniers, la conversion de Constantin n'est pas un commencement absolu. La Rome impériale était déjà virtuellement chrétienne ; ses dates principales s'inscrivent déjà sur la même trame temporelle que l'histoire chrétienne. De ce recouvrement naissent, comme nous l'avons vu, toutes sortes de légendes rapportées complaisamment par Malalas, qui visent à transformer les empereurs païens en cryptochrétiens ¹²².

Ce qui change avec la Nouvelle Rome et l'Empire chrétien, c'est que le compte à rebours a officiellement commencé, que l'on spéculer sur un petit nombre d'années, que l'on scrute le visage de chaque empereur ou impératrice pour tenter d'y reconnaître les traits caractéristiques de l'Antéchrist ou des souverains, bons ou mauvais, qui précèdent sa venue, que l'on examine chaque séquence de l'histoire présente pour voir si elle ne trouve pas place dans le scénario d'une fin programmée. De même que l'on remonte par la légende historique aux origines de l'Empire, on descend par des récits apocalyptiques sans cesse récrits jusqu'à sa fin spectaculaire. On cherche des signes, et il n'en est pas de plus évidents que les événements d'un règne, le visage ou les paroles, même inconscientes, d'un empereur. Aux époques de grande tension, le langage politique devient spontanément apocalyptique : il l'est pour ceux qui connaissent le rétablissement du paganisme sous Julien et les difficiles successions du v^e siècle, pour les contemporains d'Anastase « aux prunelles de deux couleurs », pour ceux qui subissent la peste, les séismes et vivent la pesante fin de règne de Justinien, pour les témoins de la prise de

Jérusalem par les Perses, du retour d'Héraclius avec les bois de la Croix, de la conversion forcée des juifs, puis de l'invasion arabe, pour les défenseurs des images sous les premiers iconoclastes, Léon III et Constantin V, plus tard encore pour ceux qui luttent contre Michel VIII et l'Union des Églises.

Les empereurs byzantins ne sont donc pas des « saints », ni même des chrétiens comme les autres. On voit en eux, pour le meilleur ou pour le pire, les acteurs d'une histoire sainte qui remonte à l'alliance davidique et non pas — ou pas seulement — des hommes dont la conduite pourrait se juger en termes de morale et de piété. Voilà pourquoi la sainteté « chrétienne » de Constantin, si problématique et équivoque, devait rester une exception.

CHAPITRE V

LÉON III ET LES EMPEREURS ICONOCLASTES : MELCHISÉDECH OU L'ANTÉCHRIST

Une petite phrase

« Je suis empereur et prêtre. » Authentique ou fabriquée, cette petite phrase fit grand bruit et son écho a parcouru jusqu'à nous toute l'historiographie. Elle est un piège, dont il faudra démonter les mécanismes, comprendre l'efficacité, et d'abord repérer l'emplacement sur la longue route de l'histoire byzantine. Vers 726, au moment où il déclare idolâtre le culte des images, ouvrant ainsi la crise qui figera Byzance, cent vingt ans plus tard¹, dans son Orthodoxie et sa légitimité politique, Léon III, l'empereur « hérésiarque », aurait jeté ce défi au pontife de Rome, premier de tous les hiérarques. Plus qu'aucun peut-être de ses prédécesseurs, il doit l'Empire à son épée, mais ce pouvoir saisi dans la tourmente des guerres et des sièges l'investit d'une mission et le dote de charismes sacerdotaux. Il n'est pas évêque « du dehors », comme Constantin le Grand, mais du dedans ; il n'est pas le bras séculier de l'Église, mais Grand Prêtre par héritage davidique. La formule dut son succès à ce qu'elle déchirait, par deux mots scandaleusement associés, le voile de rhétorique dont on avait recouvert le projet constantinien et l'équivoque inhérente à l'Empire chrétien lui-même. Elle tirait son plein effet de ce qu'elle n'était pas lancée à l'occasion d'un de ces multiples conflits internes à Constantinople opposant l'empereur à son patriarche, mais dans un affrontement à distance entre un pape lointain, qui se targuait de l'indépendance de l'Occident chrétien, et un empereur sûr de son droit, dont la réforme risquait de rompre l'unité de l'Église.

orientale. Situation idéale pour vider l'abcès : un prêtre sans empereur d'un côté, un empereur sans prêtres de l'autre.

Les deux lettres de Grégoire II à Léon III, qui contiennent la phrase litigieuse, sont à lire d'abord, malgré leurs bizarreries, sans examen critique². Dans la première³, le pape déclare avoir reçu de Léon, depuis son avènement, des professions de foi annuelles, dix au total, parfaitement orthodoxes, qu'il conserve soigneusement dans la Confession de saint Pierre⁴. Mais, en cette onzième année (726), le souverain laïc viole sa promesse de respecter les définitions des Pères et scandalise les chrétiens du monde entier en s'attaquant aux images et en donnant universellement l'ordre de les détruire. L'interdit qui frappait dans l'Ancien Testament l'adoration de tout objet créé, sur lequel il se fonde et qu'il rappelait sans doute dans sa lettre, visait des juifs suspects d'idolâtrie, et Dieu lui-même a maintes fois ordonné de le lever, pour l'ornementation de l'Arche d'Alliance ou du Temple par exemple⁵. Les autres arguments, théologiques ou légendaires, que Grégoire II oppose à Léon III sont de la même décourageante banalité : le Christ s'est offert à la vue des hommes avec des traits reconnaissables, qui peuvent donc être représentés ; sa venue a mis fin à l'idolâtrie, qui n'est donc plus à redouter ; de son vivant et aux temps apostoliques, des images ont été peintes et diffusées, celle d'Édesse et d'autres ; ces représentations édifient les fidèles, servent à l'enseignement des petits et des illettrés, font couler des larmes de componction⁶. C'est une tradition constante et vieille de huit siècles (compte approximatif ou date du faux ?) que la seule volonté de Léon interrompt. Le pape demande donc à l'empereur de se dépouiller de son arrogance, de renoncer à l'hérésie et de craindre sa suite inévitable, l'excommunication et l'anathème. Il évoque la stupéfaction des princes occidentaux depuis qu'on leur a fait le récit de la destruction de l'image du Christ de l'église des Chalkopratéia (en réalité de celle du Christ de la Chalcé, à la « porte de bronze » du Palais)⁷. Il propose par deux fois à Léon III, de façon sauvegardée, de rejeter la faute, pour sauver la face, sur le pape lui-même et sur le patriarche Germain. À ce dernier, sage vieillard de quatre-vingt-quinze ans toujours en place mais déjà en disgrâce (il est écarté en 730), il aurait mieux fait de demander conseil. Il aurait dû surtout suivre l'exemple de

son prédécesseur Constantin IV, qui n'hésita pas à désavouer son propre père pour clore par le sixième concile œcuménique (680-681) le long égarement de l'hérésie monothélite et tenter de racheter les martyres du pape Martin et du moine Maxime (655, 662). Cette fois, le concile que demande Léon III serait superflu⁸ : que l'empereur se taise et tout rentrera dans l'ordre. La lettre s'achève sur un appel à la paix, mais précédé d'une étrange bravade : Léon III menace-t-il de venir à Rome briser l'image de saint Pierre et arrêter Grégoire ? Qu'il essaye ! Il suffira au pape de se retirer à trois milles à l'intérieur de la Campanie « et bon courage, cours après le vent ! ». L'Occident, maintenant christianisé et prospère, ne resterait du reste pas sans réagir ; il a les yeux tournés vers le successeur de cet apôtre Pierre qu'il « considère comme un dieu sur terre⁹ ».

L'évocation de la crise monothélite et du sixième concile œcuménique avait déjà permis d'aborder le thème de l'indépendance des évêques en matière de foi :

Tu sais, Basileus, que les dogmes de la sainte Église ne relèvent pas des empereurs, mais des évêques, et veulent être traités en toute sûreté. C'est pour cela que les évêques ont été établis pour les Églises, à l'écart des affaires publiques, et les empereurs pareillement pour se tenir à l'écart des affaires ecclésiastiques et s'attacher à celles qui leur ont été confiées. La concorde des empereurs chers au Christ et des pieux évêques ne fait qu'une seule force lorsque les affaires sont administrées dans la paix et la charité¹⁰.

De la vénération des saintes images, on glissait donc au statut de l'empereur dans l'Église ; et c'est sur ce point précis que Léon III aurait repris la plume, pour affirmer hautement le caractère sacerdotal de sa fonction. « Mais tu as suivi ton obstination et tes passions naturelles. Tu as écrit : *Je suis empereur et prêtre (basileus kai hiereus eimi)*. » Phrase lapidaire que le pape cite et réfute dans une nouvelle réponse, plus brève et mordante, tout entière consacrée à ce thème¹¹. On s'attend à une tirade traditionnelle sur la différence entre le sacerdoce et l'Empire, dans le ton et le style de la lettre du pape Gélase à l'empereur Anastase¹², et c'est en partie ce filon que l'auteur de la lettre exploite, au milieu de beaucoup de redites :

Écoute notre humilité, empereur, arrête, et maintiens les saintes églises comme tu les as trouvées et reçues. Les dogmes ne relèvent pas des empereurs, mais des évêques, parce que nous, nous avons l'esprit du Christ (*I Cor.*, II, 16). Autre l'ins-truction dans les dogmes de l'Église et autre l'esprit des sécu-liers pour l'administration séculière. L'esprit guerrier, fruste et rude, qui est le tien, tu ne peux pas l'appliquer à l'admi-nistration spirituelle du dogme. Je vais te décrire les diffé-rences entre le palais et les églises, les empereurs et les évêques ; comprends, sois sauvé et ne conteste plus. Si l'on te dépouillait des habits impériaux, du marbre de porphyre, du diadème de ta tête, de la pourpre, de l'appareil de la cour, tu appa-raîtrais assurément aux hommes sans beauté ni grâce, insi-gnifiant, comme tu as fait pour les églises [en les dépouillant de leurs images]. Ce que toi-même n'as pas [la prestance natu-relle], tu en as privé les saintes églises, que tu as rendues sans beauté. De même que les évêques n'ont pas le pouvoir de s'immiscer dans le palais et de nommer aux dignités impé-riales, de même l'empereur n'a pas non plus celui de s'im-miscer dans les églises et de faire les élections dans le clergé, ni de consacrer ou toucher les saints mystères, et même pas de communier sans le concours d'un prêtre. Que « chacun d'entre nous demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu » (*I Cor.*, VII, 20). Tu vois, empereur, les différences entre les évêques et les empereurs ? Si quelqu'un commet un délit envers toi, empereur, tu confisques sa maison et le dépouilles, ne lui laissant que la vie, et finalement tu le pends, tu le décapites ou l'exiles. Les évêques ne font pas ainsi, mais lorsque quelqu'un a péché et s'est confessé, au lieu de la potence et de la décapitation, ils imposent sur son cou l'Évan-gile et la croix, ils l'emprisonnent dans les sacristies, ils l'exi-lent dans les *diakonika* et les *cathéchouména* : jeûne pour les entrailles, veillée pour les yeux, doxologie pour les lèvres. Lorsqu'ils l'ont bien corrigé et bien soumis à la diète, ils lui donnent le précieux corps du Seigneur et l'abreuvent de son saint sang et, l'ayant rendu un nouveau vase d'élection sans péché, ils le conduisent ainsi, pur et sans tache, au Seigneur. Tu vois, empereur, les différences entre les églises [entendons les clercs] et les empereurs ?

Mais à ces développements sans surprise s'en mêlent d'autres qui expriment une pensée bien différente. Peuvent se déclarer « empereurs et prêtres » les souverains orthodoxes qui ont montré qu'ils l'étaient en acte et en parole, qui ont pris soin

des églises « de concert avec les évêques, recherchant la vérité avec le zèle et l'amour de l'orthodoxie : le grand Constantin, le grand Théodose [I^{er}], le grand Valentinien [III], le grand Justinien [I^{er}] et Constantin [IV] père de Justinien [II] ». Tirade toute faite, dans laquelle on reconnaît les souverains qui convoquèrent et présidèrent les conciles œcuméniques de Nicée I (325), Constantinople I (381), Chalcédoine (451, pour lequel Marcien est plus souvent cité que Valentinien), Constantinople II (553) et III (680-681)¹⁴. Et la même idée, reprise en conclusion, choque cette fois comme une énorme faute de logique : « Nous t'en prions, deviens évêque et empe-reur comme tu l'as écrit¹⁵ ! » On aimerait faire la part de la rhétorique ou de la maladresse, comprendre que Léon III est invité à s'inspirer de l'exemple de quelques bons empereurs respectueux des clercs, qui auraient pu se dire prêtres tant leur règne avait été bénéfique pour l'Église. Mais non. La contradiction est patente. Après l'énoncé de tout ce qui dis-tingue radicalement la fonction impériale de la fonction sacer-dotale (la différence la plus importante étant évidemment le pouvoir de lier et de délier) vient le modèle d'un souverain en qui elles se confondent : pieux, orthodoxe, légitime, prêtre ou même « archiprêtre », c'est-à-dire évêque. Grégoire II, ou celui qui se cache sous son nom, semble lui-même si peu convaincu de la possibilité de disjoindre *imperium* et *sacerdo-tium* que, en même temps qu'il reproche à l'empereur d'être intervenu en matière de foi, il lui suggère à nouveau d'échan-ger les rôles et, pour préserver sa dignité, de rétablir lui-même le culte des images en imputant fictivement au pape et au patriarche l'initiative de l'hérésie iconoclaste¹⁶. Le pre-mier enseignement à tirer de ce petit dossier n'est donc pas que l'affirmation du caractère sacerdotal de la royauté heurte la sensibilité politique des Byzantins comme la transgression d'un tabou politique, mais plutôt que la distinction entre fonction sacerdotale et fonction impériale ne peut pas, à Byzance, être pensée tout à fait jusqu'au bout.

Car nous sommes très probablement à Byzance et non à Rome. La sagacité des commentateurs n'est pas parvenue à rendre compte dans le détail de ces deux lettres pleines d'ano-malies, d'aspérités, de repères chronologiques contradic-toires, de citations scripturaires erronées et d'emprunts à toute la littérature « iconodoule », mais elle a permis d'établir

quelques certitudes¹⁷. Nous savons, par des allusions occidentales non douteuses, que Léon III avait informé Grégoire II de ses intentions, que le pape avait tenté de le dissuader, puis avait réagi à la déposition du patriarche Germain¹⁸. Mais la chancellerie pontificale n'a gardé aucune trace de ces documents authentiques, qui ne furent pas non plus mentionnés au concile de Nicée II en 787, où l'on fit pourtant flèche de tout bois¹⁹. Théophane, qui écrit peu avant 814, est le premier à y faire allusion : dans une première lettre, écrite en 726, le pape aurait averti son correspondant qu'un empereur n'avait pas à intervenir sur la foi et à bouleverser la tradition des Pères ; dans la seconde, « connue de tous » au moment où le chroniqueur byzantin écrit, il flétrissait l'impiété de l'empereur byzantin, qui venait d'envoyer Germain en exil²⁰. Ce passage pourrait permettre de dater des premières années du IX^e siècle la diffusion d'écrits assurément fabriqués – mais peut-être autour de quelques noyaux authentiques –, qui entrent, aussitôt après l'iconoclisme, dans le répertoire des lectures édifiantes proposées pour le Dimanche de l'Orthodoxie, fête instituée en 843 pour célébrer la victoire définitive des images. Les fidèles à l'office, les moines pendant leur repas entendaient ce que le *typikon* du monastère de l'Évergétis, au milieu du XI^e siècle, appelle « la lettre de Grégoire le Dialogue (confusion avec Grégoire I^{er}) à Léon l'Hérétique²¹ ». C'est assez dire que les deux textes ont été imaginés ou au moins réécrits sans scrupule historique mais, comme tant d'autres documents de l'époque, avec un grand souci d'efficacité. Les rôles sont retravaillés tout exprès pour faire du premier empereur iconoclaste le type même de l'autocrate, en qui se révèle soudain le despote oriental, « arrogant et entêté », livré à ses « passions naturelles », disqualifié par sa rusticité d'homme de guerre, fauteur de scandale, pour montrer qu'il se rendit coupable non seulement d'une erreur sur la foi, mais aussi d'une hérésie politique, pour suggérer que ceci explique cela. Il aurait eu de sa fonction une idée fausse, démesurée, aurait ainsi violé un tabou, commis ce que les anciens Grecs appelaient un acte d'*hybris* en touchant à une distinction fondamentale entre deux sortes de pouvoirs ; il se serait mis doublement hors de la légitimité. Et c'est au pape de Rome de le lui dire, au successeur de saint Pierre, que l'évolution de l'Occident met à l'abri des coups de force de jadis et qui

représente donc, dans un apparent équilibre et une indépendance qui tient surtout à l'éloignement, le pouvoir des clercs face à celui des laïcs, le prêtre suprême « clamant la vérité à la face des rois²² », selon la parole biblique souvent citée à Byzance en de telles circonstances.

Que les rôles soient remodelés et dramatisés à souhait ne signifie pas qu'ils soient faux. Le Léon III historique entre assez bien dans celui qu'on lui assigne, et il y a de fortes chances pour qu'à la date supposée des lettres, la polémique sur la nature sacerdotale ou non du pouvoir impérial se soit traduite par un affrontement de modèles vétérotestamentaires sur la grande scène biblique, où se déchiffre tout ce qui a trait à la royauté. Dans la première lettre du Pseudo-Grégoire, le passage le plus évidemment falsifié est peut-être celui qui suggère le mieux l'utilisation par le faussaire d'écrits authentiques. Le pape est censé répondre à Léon :

Tu as écrit : « Ozias, roi des Juifs, après huit cents ans, a enlevé le serpent d'airain du Temple, et moi, après huit cents ans, j'ai enlevé les idoles des églises. » En vérité, Ozias aussi était ton frère, et il avait ton entêtement ; et il a tyrannisé les prêtres du temps comme tu fais aujourd'hui, car ce serpent, David le béni l'avait introduit dans le Temple avec l'arche sainte²³.

Référence incohérente : David n'a jamais introduit le serpent d'airain dans le Temple, construit après son règne ; c'est Ézéchiass qui l'a fondu parce que son culte devenait idolâtre, et il en est loué comme d'un geste pieux ; Ozias en revanche, critiqué pour avoir usurpé des fonctions sacrées, n'a rien à voir avec le serpent. Mais l'absurdité même indique une lecture hâtive et invite à corriger le texte parvenu jusqu'à nous pour obtenir un dialogue très vraisemblable entre un souverain décidant d'interdire le culte des images et des clercs lui déniaient ce droit. L'empereur disait, ou on lui faisait dire : de même qu'Ézéchiass a mis en pièces le serpent d'airain que Moïse avait fait sur ordre de Iahvé (*Nombres*, XXI, 8-89), parce que les fils d'Israël avaient pris l'habitude de lui offrir de l'encens et de lui donner un nom, Nekhoushtan, comme à une idole (*II Rois*, XVIII, 4), de même j'ai exclu des églises chrétiennes les images qui, avec le temps, étaient devenues l'objet d'un culte idolâtrique. Ses adversaires lui répon-

daient : en faisant retirer les images des églises, tu n'es pas assimilable au pieux Ézéchias intervenant comme pontife dans l'ordonnance du sanctuaire, mais au sacrilège Ozias, dont le portrait dans *II Chroniques*, xxvi, 16-20, est celui d'un souverain plein de démesure usurpant les privilèges des prêtres, fils d'Aaron :

Quand il fut devenu fort, son cœur s'exalta jusqu'à se corrompre ; il devint infidèle à Iahvé, son Dieu, et il entra dans le temple de Iahvé pour brûler de l'encens sur l'autel. Derrière lui entra le prêtre Azaryahou, ayant avec lui quatre-vingts prêtres de Iahvé, hommes valeureux. Ils se dressèrent contre le roi Ozias et lui dirent : « Ce n'est pas à toi, Ozias, qu'il appartient d'offrir l'encens à Iahvé, mais aux prêtres, fils d'Aaron, qui ont été consacrés pour offrir l'encens. Sors du sanctuaire, car tu es infidèle, ce qui ne te fait pas honneur devant Iahvé. » Ozias, qui avait en main l'encensoir pour encenser, se mit en colère contre les prêtres, la lèpre apparut sur son front, en présence des prêtres, dans la maison de Iahvé, près de l'autel de l'encens²⁴. Le grand prêtre Azaryahou et tous les prêtres se tournèrent vers lui, et voici qu'il était atteint de la lèpre au front ! Ils l'expulsèrent de là à la hâte, et lui-même se hâta de sortir, car Iahvé l'avait frappé.

L'argument tiré d'Ézéchias était devenu classique parmi les adversaires des images : on le trouve dans les *Libri carolini*²⁵ et il est réfuté à la fois par Hadrien I^{er}²⁶ et par Théodore Stoudite²⁷ ; celui tiré d'Ozias semble moins courant. Quant au décompte de huit cents années, fréquent dans les sources qui concernent la reprise de l'iconoclasme en 815, il est un argument de plus pour dater les lettres, dans leur état actuel, de la fin du viii^e ou du tout début du ix^e siècle²⁸. Mais retenons surtout que dans ce débat, et au niveau le plus authentique, les idées importent moins que les modèles bibliques. Les arguments liturgiques ou les théories politiques ne suffisaient pas à conférer ou dénier une légitimité au souverain, si ne s'y ajoutait une identification avec tel roi juste ou injuste de l'Ancien Testament. L'exégèse aidant, le texte vétérotestamentaire n'était plus compris comme une histoire du peuple juif, mais – nous l'avons déjà dit²⁹ – comme un répertoire des rôles et situations, comme la seule typologie qui permit de juger du présent et de l'avenir. La comparaison atténuée

un lien en réalité bien plus fort : au moment de mourir face aux Bulgares, Nicéphore I^{er} n'est pas égaré comme Achab, il se reconnaît dans le rôle d'Achab³⁰. De même il s'agit de savoir quel est le vrai visage de Léon III, celui d'Ézéchias ou celui d'Ozias ? La première lettre suggère ce dilemme ; la seconde propose une autre identification, cette fois voilée. Il faut se croire Melchisédech pour pouvoir dire : « Je suis empereur et prêtre. »

Mais avant d'étudier ce grand modèle biblique de la royauté sacerdotale, assurons-nous qu'il couvre bien tout le débat de sa grande ombre. Les sources dont s'inspire le faussaire ou son modèle en apportent, je crois, la preuve.

Maxime le Confesseur et le dossier monothélite

Jean Gouillard a raison d'écrire que les lettres du Pseudo-Grégoire ont pour principal intérêt de nous faire connaître un milieu, celui des défenseurs des images à Constantinople dans les premières décennies du ix^e siècle³¹. Un milieu, et une mémoire active qui remonte jusque vers 650. Les allusions historiques qui émaillent les deux textes sont rares et significatives lorsqu'elles évoquent l'arrestation et la déportation du pape Martin, le martyre de Maxime le Confesseur³², l'assassinat providentiel de Constant II³³, à Syracuse en 668, enfin la sagesse de son successeur Constantin IV, qui s'en remet aux évêques du sixième concile œcuménique, en 680-681, pour définir le *credo* orthodoxe³⁴. L'information pêche parfois dans le détail, mais on remarque l'utilisation au moins indirecte d'un dossier documentaire sur le monothélisme, l'emprunt de quelques formules et le propos délibéré d'établir un lien entre deux crises distantes d'un demi-siècle.

Rappelons sommairement les faits³⁵. Aussitôt après sa victoire sur les Perses, l'empereur Héraclius (610-641) avait voulu refaire l'unité de l'Empire, miné par l'opposition religieuse entre « chalcédoniens » et « non-chalcédoniens », en faisant proclamer une formule de foi intermédiaire, qui reconnaîtrait dans l'unique personne du Christ deux natures sans mélange mues par une seule « énergie » (monoenergisme) ou « volonté » (monothélisme). Les implications théologiques apparurent peu

à peu, provoquant un rejet ou des résistances là où l'influence politique de Constantinople était le plus contestée : en Palestine, en Afrique et en Italie notamment. En reculant, le pouvoir s'enferma, et les mesures autoritaires prises par les patriarches ou même les empereurs seuls (*Psèphos* de 633, *Ekthésis* de 638, *Typos* de 648) firent du monothélisme une hérésie impériale typique, sur fond de défaite militaire et de contestation religieuse, puisque les conquérants arabes étaient à l'œuvre, que l'Afrique s'émancipait avant de succomber à son tour, et que Rome, devenue le pôle de la résistance orientale, adoptait au concile du Latran, en 649, une attitude de provocation. Constant II décida un coup de force, le dernier – comme le rappelle le Pseudo-Grégoire – qu'un souverain oriental fut en mesure de réussir contre le Saint-Siège, mais aussi le plus brutal. Le pape Martin fut arrêté le 17 juin 653, jugé pour haute trahison à Constantinople, exilé presque aussitôt en Chersonèse, où il mourut en 655. On se saisit aussi de Maxime le Confesseur, qui arriva à Constantinople en mai 655, fut exilé à Bizyè en Thrace, puis ramené à Constantinople au printemps 662. Il avait alors quatre-vingt-deux ans. Le synode jeta sur lui l'anathème ; on lui arracha la langue et lui coupa la main droite. Déporté en Lazique en même temps que ses amis Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire, mais séparé d'eux, il mourut presque aussitôt, dans la forteresse de Schémarris, le 13 août 662.

L'auteur des lettres de Grégoire II semble assez bien connaître le dossier de cette longue affaire, constitué de lettres authentiques et de comptes rendus rédigés à chaud qui cherchent à diffuser les nouvelles et à entretenir, plutôt qu'une opposition directe à l'empereur, un mouvement de ferveur beaucoup plus efficace autour des victimes et bientôt des martyrs : Martin, Maxime, une poignée de clercs et de laïcs³⁶. Rome est bien entendu impliquée, et Anastase le Bibliothécaire traduira l'ensemble des textes en latin³⁷ ; mais seul l'Orient, y compris les Orientaux d'Occident, se mobilise vraiment pour porter l'événement au comble de sa dramatisation, puis entretenir le souvenir. À la fin du VII^e siècle, Anastase le Sinaïte voit dans la défaite des chrétiens devant l'Islam la punition divine des forfaits de Constant II³⁸. Le pape Martin a droit à deux notices dans le *Synaxaire de Constantinople*³⁹ et sa *Vie grecque*, composée sans doute sous l'iconoclasme, ne

sait rien de lui avant son défi du Latran et son arrestation⁴⁰. Dans le même fonds documentaire, ses défenseurs tardifs trouvent un texte marginal qui leur permet de travestir Maxime, par anticipation, en iconodoule⁴¹, mais surtout un cas de figure exemplaire dans lequel Rome permet à des opposants orientaux de mieux résister et même de remporter une double victoire, celle du martyr qui disqualifie l'adversaire et celle du concile œcuménique qui le condamne. L'allégeance d'un Byzantin à la papauté n'alla jamais beaucoup plus loin, même chez Théodore Stoudite, dont l'historiographie catholique fit, avec beaucoup d'exagération, un papiste convaincu⁴². C'est moins affaire d'ecclésiologie que de stratégie : en cas de conflit en Orient entre l'empereur et une partie de l'Église, la polarisation romaine fournit un modèle de pouvoir ecclésiastique indépendant et un lieu idéal d'où l'on peut dire au souverain qu'il n'est qu'un laïc et que seuls les évêques sont habilités à définir les dogmes et à régir l'Église. Rien de surprenant, par conséquent, à ce qu'un faussaire oriental exalte le souvenir du pape Martin et donne le beau rôle à Grégoire II.

L'une des pièces de ce « dossier monothélite » peut être reconnue comme la source des principaux thèmes et de quelques formules de la seconde lettre à Léon III : le compte rendu, évidemment orienté mais pris sur le vif par un disciple, Anastase l'Apocrisiaire, de l'interrogatoire que subit Maxime immédiatement après son débarquement, en mai 655⁴³. Dans une salle d'audience du Palais, en présence du sénat, le fonctionnaire menant l'enquête évite tout débat théologique et demande au prisonnier comment il peut être chrétien et haïr l'empereur. La formulation surprend, mais l'indignation est sincère : Maxime a défié et bafoué celui que Dieu avait placé à la tête des chrétiens. Les griefs s'accumulent, exagérés ou mal fondés : il a soulevé l'Afrique, la Pentapole et l'Égypte, favorisant ainsi l'arrivée des Arabes ; par le récit d'un songe, il a encouragé l'usurpation de l'exarque Grégoire en Afrique ; un témoin vient dire qu'à Rome il a entendu Maxime faire devant lui des réflexions insultantes pour la personne de l'empereur. Le quatrième grief nous intéresse directement.

Après lui, on produit un quatrième accusateur, Grégoire, fils de Phôtéinos, qui déclare : « J'étais allé à la cellule de

l'abbé Maxime, à Rome, et alors que je lui disais que l'empereur était aussi prêtre, l'abbas Anastase, son disciple, répliqua : " Il ne faut pas lui accorder la dignité de prêtre ! " Aussitôt, le serviteur de Dieu [Maxime] dit à Grégoire : " Crains Dieu, Seigneur Grégoire ! Mon compagnon n'a absolument rien dit lors de la conversation qui a porté là-dessus. » Et il se jette à terre en disant au sénat : " Acceptez d'entendre votre serviteur et je vous répéterai ce qui s'est vraiment dit, et lui [Grégoire] me confondra si je mens. Le Seigneur Grégoire, en arrivant à Rome, a bien voulu venir à la cellule de votre serviteur. En le voyant, à mon habitude, je me suis jeté sur le sol et prosterné devant lui, l'ai embrassé et lui ai demandé, après que nous nous fûmes assis : " Quelle est la raison de la chère présence de mon Seigneur ? " Il répondit : " Notre bon maître que soutient Dieu [l'empereur], soucieux de procurer la paix aux saintes Églises de Dieu, a envoyé un ordre au pape honoré de Dieu, accompagné d'une offrande à Saint-Pierre, l'incitant à faire l'union avec le chef de l'Église de Constantinople ; et sa pieuse Puissance a bien voulu envoyer cela par l'intermédiaire de ma médiocrité. " Je lui dis : " Gloire à Dieu, qui t'a fait digne d'une telle mission. Mais de quelle manière Sa Sérénité couronnée par Dieu a-t-elle ordonné que se réalise l'union ? Dis-le-moi, si tu le sais. " Et tu me dis : " Sur la base du *Typos*. " Je répondis : " C'est là à mon avis un projet impossible, car les Romains n'acceptent pas que les paroles des saints Pères disparaissent en même temps que celles des hérétiques impurs, ni que la vérité soit éteinte en même temps que le mensonge ni que la lumière disparaisse en même temps que les ténèbres ⁴⁴ [...]. Si, sous prétexte d'économie ⁴⁵, on supprime la foi salvatrice en même temps que la foi mauvaise, cette sorte de prétendue économie est une séparation de Dieu et non une union voulue par Dieu. Et en effet, demain les juifs au nom maudit n'ont qu'à dire : Faisons l'économie de la paix entre nous ; nous, nous supprimons la circoncision et vous le baptême, et nous cesserons de nous combattre. C'est cela que jadis les ariens ont proposé par écrit sous Constantin le Grand, en disant : Supprimons la Consubstantialité et l'Hétérogénéité, et que s'unissent les Églises ! Mais nos Pères théophores n'acceptèrent pas ; ils aimèrent mieux être persécutés et mourir que de taire le mot qui définissait la divinité unique, supérieure à la substance, du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et cela, alors que Constantin le Grand était tombé d'accord avec ceux qui faisaient de telles propositions, comme le rapportent de nombreux auteurs qui ont écrit scrupuleusement ce qui s'est passé. Et aucun empereur n'a pu, par des formules

de compromis, persuader les Pères inspirés par Dieu de tomber d'accord avec les hérétiques de leur temps ; ils usaient d'expressions claires et décisives, correspondant au dogme en discussion, et proclamaient ouvertement que la recherche et la définition des dogmes salutaires de l'Église catholique relevaient des seuls prêtres. "

Tu dis alors : " Et quoi ? Tout empereur chrétien n'est-il pas aussi prêtre ? " À quoi je répondis : " Non, car il n'a pas accès à l'autel ; et après la sanctification du pain, il ne l'élève pas en disant : *les choses saintes aux saints* ; il ne baptise pas et ne procède pas à l'initiation avec le myron ; il n'ordonne pas et ne fait pas les évêques, prêtres et diacres ; il ne consacre pas les églises par l'onction ; il ne porte pas les symboles du sacerdoce, l'omophorion et l'Évangile, comme il porte ceux de la royauté, la couronne et la pourpre. " Tu objectas : " Et pourquoi l'Écriture dit-elle que Melchisédech est *roi et prêtre* [Genèse, xiv, 18 ; Hébreux, vii, 1] ? " Je te répondis : " C'est de l'unique roi par nature, Dieu de l'Univers, devenu pour notre salut hiérarque par nature que Melchisédech est l'unique figure (*typos*). Si tu affirmes qu'un autre est roi et prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ose donc dire ce qui suit : *sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin* [Hébreux, vii, 3], et vois la conséquence désastreuse qu'on en pourrait tirer : un tel personnage serait un autre Dieu fait homme, opérant notre salut comme prêtre non dans l'ordre d'Aaron, mais dans l'ordre de Melchisédech. Mais à quoi bon multiplier les paroles ? Lors de la sainte anaphore à la sainte table, c'est après les hiérarques et les diacres et tout l'ordre du clergé que l'on fait mémoire des empereurs en même temps que des laïcs, le diacre disant : *et des laïcs qui sont morts dans la foi, Constantin, Constant, etc.* Il fait également mention des empereurs vivants après tous les clercs. " »

À ces mots, Ménas s'écrie : " En disant cela, tu as ouvert un schisme dans l'Église ⁴⁶. " »

Il n'est guère douteux que l'auteur des lettres de Grégoire II connaisse ce passage et l'exploite. Avec une incontestable habileté, d'ailleurs. Sous la date de 729/730, on retrouve le scénario de 655, mais schématisé, durci, hiératique. La polarisation géographique est devenue coupure entre l'Orient et l'Occident, et le pape peut désormais narguer l'empereur en toute impunité. Les deux protagonistes ne s'affrontent plus par fonctionnaire et moine interposés, mais directement. Le

souverain, en parlant à la première personne (« Je suis empereur et prêtre »), transforme une formule somme toute banale en une affirmation provocante, surtout adressée au successeur de saint Pierre ; ou plutôt en une faute, car il y a une différence radicale entre l'exaltation rhétorique d'une royauté sacerdotale dans un cérémonial ou un formulaire de chancellerie célébrant un souverain orthodoxe et la revendication d'un privilège exorbitant par un empereur que son hérésie prive de toute légitimité. Enfin et surtout, le texte de 655 invite à compléter : « Je suis empereur et prêtre comme Melchisédech » et donc à imaginer Léon III non seulement comme un autocrate trop sûr de ses droits et irrespectueux de ceux de l'Église, mais comme une sorte de rival sulfureux du Christ. Car, pour Maxime, l'Antéchrist et l'apostasie générale qui marquera la fin du monde ne sont jamais bien loin. Ses lettres les annoncent à propos de la conquête perse, de l'invasion arabe et du baptême forcé des juifs en 630⁴⁷ ; ses répliques aux dignitaires qui l'interrogent en brandissent la menace⁴⁸ ; il affronte le martyr comme on entre en apocalypse.

La *relatio* de l'interrogatoire de Maxime n'est certes pas le premier texte à défendre l'idée que les dogmes sont du ressort des prêtres, que les empereurs n'ont donc pas à intervenir et à user d'« économie » dans ce domaine, et que ceux qui l'ont fait sont tombés dans l'hérésie ou auraient fourvoyé l'Église sans le courage et le sacrifice des évêques. Maxime pimente cette thèse traditionnellement soutenue par l'Église d'une pointe d'antijudaïsme à sa façon, d'une attaque virulente contre Constantin le Grand – juste sur le fond, mais très inhabituelle dans la forme –, et d'un dénombrement de tous les conciles hérétiques réunis à l'initiative des empereurs ; mais surtout il est sans doute le premier à opposer explicitement cette distinction entre les « deux pouvoirs » à la notion de royauté sacerdotale. L'étonnement de son visiteur, pour qui un empereur est évidemment un prêtre, de même que la réaction du pouvoir, qui voit dans la réfutation de Maxime une atteinte à la majesté impériale, traduisent un embarras réel. Et cet embarras, même l'auteur de la *Vie de Maxime*, datée aujourd'hui du x^e siècle⁴⁹, le partage assez pour modifier le texte de la *relatio*, qu'il recopie ou résume ailleurs servilement :

Ensuite, ils introduisirent contre lui une troisième accusation, quand ils virent que la seconde était réfutée, accusation que je n'ai pas cru devoir inclure dans mon ouvrage tant elle paraîtra non seulement peu crédible, mais puérile et ridicule. Et comme ces bons juges ne s'abstinrent même pas d'une quatrième intervention et imposture, ils introduisirent un certain Grégoire, qui dit que, à Rome, le disciple du saint lui avait dit qu'il n'était pas saint ni approprié d'appeler prêtre l'empereur, vu que c'est ce que lui avait appris son maître [Maxime]. Mais le saint homme ne manqua pas d'arguments pour se justifier aussi de cela, s'étant dressé contre ce même Grégoire face à face et ayant fait la preuve que ce qui avait été dit alors ne correspondait pas à ce qui était aujourd'hui avancé contre lui : « Avec cet homme, quand il se rendit à Rome, il était question de l'union et de notre [éventuelle] acceptation du *Typos* qui édictait et promulguait le fameux dogme. C'est là-dessus que portaient notre conversation et notre rencontre, à nous qui exposions notre point de vue et ce qui nous paraissait utile. En tout cas, je sais que ce dont on me fait maintenant grief n'était pas de moi ni de mon disciple, que l'on accuse et auquel je n'ai jamais – Dieu m'en soit témoin – tenu de tels propos. Je reconnais seulement avoir dit, non pas à mon disciple mais à Grégoire lui-même, ce qu'il ne pourrait absolument pas nier sans se nier lui-même, que définir les dogmes et faire une recherche à leur sujet est plutôt l'affaire des prêtres que des empereurs, car c'est à eux qu'a été concédé le privilège de l'onction [du baptême], de la consécration [dans les ordres ecclésiastiques], de l'offrande du pain, de la présence à l'autel et de tous les actes ayant un caractère sacré et secret. Cela, je l'ai dit alors et je le répète aujourd'hui. C'est là-dessus que quiconque le veut doit m'absoudre ou me condamner [...] »⁵⁰.

Étrange censure, par laquelle l'hagiographe entend réconcilier le saint et un pouvoir impérial redevenu orthodoxe. Maxime non seulement n'a jamais tenu de propos injurieux contre l'empereur (le troisième grief n'est même pas énoncé), mais il n'a jamais nié que l'empereur fût prêtre, car jamais la question ne lui a été posée. Le témoin à charge a menti ; la conversation romaine n'a porté que sur la définition des dogmes et le saint moine n'a fait que défendre le point de vue habituel de l'Église, admis par les empereurs eux-mêmes. Un hagiographe exaltant les martyrs du monothélisme au début du x^e siècle n'ose même pas aborder de front le pro-

blème du caractère sacerdotal de la royauté et préfère taire le nom de Melchisédech. Il gomme, corrige, et ce faisant nous aide à comprendre certaines bizarreries de la seconde lettre du Pseudo-Grégoire à Léon III, rédigée un siècle plus tôt. Son auteur oriental, lui aussi, est mal à l'aise pour affirmer tout uniment que l'empereur n'est pas prêtre, et c'est pour quoi il suggère avec maladresse qu'il peut le devenir s'il est vraiment orthodoxe et consulte les évêques, ce qui n'a proprement aucun sens. Il passe, lui aussi, sous silence Melchisédech et nous livre la formule explosive sans le nom du modèle qui lui sert, Maxime nous en est témoin, de détonateur.

Melchisédech prêtre et roi

Ce silence était transparent. Personne, pas plus au VII^e qu'au X^e siècle, ne pouvait s'y tromper. Pour un chrétien d'Orient, la royauté sacerdotale n'est pas une idée, ni une théorie, mais une figure, celle de l'énigmatique Melchisédech, dont les deux brèves apparitions dans l'Ancien Testament suffirent à susciter des volumes d'exégèse et un imaginaire foisonnant⁵¹.

Lorsque Abraham revint victorieux de ce qu'on appelle le massacre des rois, « Melchisédech, roi de Salem, apporta des pains et du vin. Il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abraham et dit : « Abraham est béni par le Dieu Très-Haut, qui a créé le ciel et la terre, et il est digne d'être béni, le Dieu Très-Haut qui a livré tes adversaires entre tes mains ! » Abraham lui donna le dixième de tout » (*Genèse*, XIV, 18-20)⁵². Ce passage a sans doute été introduit dans le Pentateuque après coup afin de marquer une coupure ou un lien entre une ancienne dynastie locale et la nouvelle dynastie hébraïque. Il offre à toutes les exégèses ce paradoxe, très tôt perçu : un souverain dont le nom signifie « mon roi est justice » et qui règne à Salem (« la paix »), généralement identifiée à Jérusalem, est dit prêtre du vrai Dieu, celui d'Israël, sans appartenir lui-même à la race élue. Bien avant qu'existe le sacerdoce lévitique, cet étranger, probablement cananéen, sert d'intermédiaire entre Dieu et les juifs ; en lui payant la dîme, Abraham – diront les chrétiens – se reconnaît son inférieur⁵³. Le nom de Melchisédech apparaît une seconde fois dans le

Psaume cix, composé semble-t-il pour l'intronisation d'un roi davidique ou pour l'investiture d'un chef charismatique, qui rapporte cet oracle de Dieu : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. Iahvé étendra de Sion le sceptre de ta puissance. Domine au milieu de tes ennemis ! En toi la noblesse au jour de ta naissance, doté des honneurs sacrés au sortir du sein ; à toi dès l'aurore la rosée de ta jeunesse ! Iahvé l'a juré et il ne s'en repentira pas : Tu es prêtre à jamais, à la manière de Melchisédech [...] »⁵⁴. L'image du roi-prêtre a donc fait son chemin, associée, dans le contexte judaïque déjà, à l'idée d'une adoption du roi par Dieu, au jour de son avènement : « Je veux énoncer le décret de Iahvé. Il m'a dit : Toi, tu es mon fils ; c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui. Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage et les confins de la terre en possession » (*Psaume II*, 7-8)⁵⁵.

Les spéculations devaient aller trop loin, lorsque saint Paul chercha à y couper court en traçant, dans son *Épître aux Hébreux* (VII, 1-17), la voie d'une interprétation chrétienne. Il tire argument du silence inhabituel des Écritures sur la filiation et la descendance, la naissance et la mort du roi de Salem, pour reconnaître en lui le Christ, dont seul on peut dire qu'il n'« a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement des jours, ni fin de vie », et qu'il « demeure prêtre à perpétuité ». Se fonde alors la distinction entre « être prêtre selon l'ordre d'Aaron », par appartenance à une caste sacerdotale, celle de la tribu de Lévi, et « être prêtre dans l'ordre de Melchisédech », « non selon la loi d'un ordre charnel mais selon la puissance d'une vie indéfectible ». Le Christ, « qui a surgi de Juda, tribu pour laquelle Moïse n'a pas parlé de prêtrise », préfiguré par Melchisédech, est donc venu abolir la prêtrise lévitique⁵⁶. Cette interprétation antihébraïque est ensuite reprise et précisée. Déjà Justin reconnaît en Melchisédech un incirconcis annonçant le triomphe du christianisme sur les descendants d'Abraham et de la Loi⁵⁷ ; Augustin commente : « Depuis qu'il n'y a plus nulle part de sacerdoce ni de sacrifice selon l'ordre d'Aaron et qu'on offre partout par le Christ-prêtre ce qu'a offert Melchisédech quand il bénit Abraham (le pain et le vin symbolisant l'eucharistie), qui pourrait douter de qui il s'agit »⁵⁸ ?

C'est ainsi qu'un personnage secondaire et fort obscur de

l'Ancien Testament devint l'une des figures clés de la pensée chrétienne. Mais cette figure, avant comme après l'affirmation péremptoire de saint Paul, s'enrichit d'interprétations très diverses, nées de son obscurité même, et qui coexistent à des niveaux très différents : ceux de l'histoire, de l'allégorie, du mythe en même temps que de l'exégèse. Personne ne doutait que Melchisédech, même « figure » du Christ, n'eût été aussi un roi bien réel de Jérusalem ou du lieu-dit Salem, près de Sichem, où l'on montrait au temps de Jérôme les ruines de son palais⁵⁹. Ce qui n'empêchait pas d'en faire une allégorie : celle, pour Philon d'Alexandrie, du *basileus dikaios* (roi juste), conduit par l'*orthos logos* (verbe droit) et dont la prêtrise perpétuelle n'est pas une fonction, mais une qualité inhérente à sa justice⁶⁰. Même idée, mais historicisée, dans Flavius Josèphe, dont l'influence sur Byzance fut énorme : parce que juste au suprême degré, le roi Melchisédech reçut le premier la prêtrise⁶¹.

La dérive eschatologique eut lieu très tôt. Des manuscrits de Qoumrân nous montrent Melchisédech sous la forme d'un être céleste engagé dans la lutte contre Bélial, d'une sorte d'archange ou d'*élohim* comparable à saint Michel, vengeur, libérateur ou juge attendu sur terre au jour des expiations⁶². Les « melchisédechens » viennent en partie de là. Ils affirment que le Christ ne fut jamais que le délégué de Melchisédech sur terre, ou que ce dernier représente le vrai Logos et le Fils de Dieu avant qu'il n'entre dans le ventre de Marie, ou bien encore qu'il se confond avec le Saint-Esprit⁶³. Cette hérésie réputée « judaïsante » se fossilise dans les traités, mais elle est encore dangereuse au IV^e siècle et laisse des séquelles dans l'imagination un peu plus tard encore : au temps de Cyrille d'Alexandrie, nous apprennent les *Apophtegmes*, un pieux moine peut encore se demander si Melchisédech est fils de Dieu, et pour le convaincre qu'il est un personnage humain et historique, il faut que Dieu lui fasse voir en songe, un à un, « tous les patriarches depuis Adam jusqu'à Melchisédech⁶⁴ ». Melchisédech ne sort d'hérésie que pour entrer en légende, dans le récit syriaque de la *Caverne des trésors*, dont les plus anciens éléments remonteraient au III^e siècle⁶⁵, ou dans les versions grecques du Pseudo-Athanase et de la *Palaia*⁶⁶ : fils d'un roi païen et d'une reine Salem, il refuse de rapporter les bêtes demandées pour un sacrifice animal,

puis empêche un gigantesque sacrifice humain en priant Dieu d'engloutir la ville et ses habitants. Le prince se fait moine au mont Thabor, et c'est à cet ermite chrétien, nu comme au sortir du ventre de sa mère, avec des ongles longs et des cheveux tombant jusqu'aux reins, que Dieu, qui l'aime « comme un fils », ordonne de se vêtir plus décemment et d'aller à la rencontre d'Abraham avec la corne d'huile de l'onction, le pain et le vin.

Le Melchisédech byzantin est un composé de tout cela. Le personnage a été endigué par l'orthodoxie, mais non pas complètement assagi. Il reste évocateur, senti comme vaguement dangereux. Dans la tradition paulinienne approfondie par les Pères, on reconnaît en lui une « figure » du Christ ; son geste est celui du sacrifice non sanglant, il préfigure l'eucharistie⁶⁷ (voir fig. 6a et b). Dans l'effort tenace du christianisme pour nier sa filiation judaïque tout en revendiquant l'héritage vétérotestamentaire, Melchisédech est un argument de poids. Comme l'a si bien montré Marcel Simon, cet incircoscis qui donne sa bénédiction à Abraham et lui impose la dime permet d'affirmer l'antériorité temporelle (au moins théorique) du christianisme sur le judaïsme et en tout cas la supériorité du rituel chrétien sur les institutions juives. Ce jalon entre Adam et le Christ permet de réduire l'histoire des juifs à une simple parenthèse, mais en même temps de donner un solide ancrage en terre juive à la royauté chrétienne. Et ce type exégétique trouve place et date dans les chroniques ; la *Chronique pascale*, au VII^e siècle, en fait un homme de la tribu de Cham, transplanté en pays cananéen et sorti sur ordre de Dieu à la rencontre d'Abraham, roi si juste que, bien que païen, il plut à Dieu et devint « prêtre du Très Haut⁶⁸ ».

De ce mélange d'histoire et d'exégèse sortit une notice illustrée, déjà présente peut-être dans la *Chronique alexandrine*⁶⁹, que l'on trouve avec son iconographie originale et un commentaire dans la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès⁷⁰. La *Chronique pascale* reproduit une partie du même texte ; la *Chronique* de Georges le Moine donne un texte différent, mais avec cet appel au lecteur : « Regardez ce personnage auquel Abraham donna la dime », qui marque la place d'une illustration ou l'emprunt à une autre œuvre

illustrée⁷¹. Cosmas est donc bien représentatif d'une tradition et peut nous servir de guide :

Voici Melchisédech, sublime prêtre du Très-Haut, qui leva la dîme sur les prêtres de la loi de Moïse. Voici le roi de paix et de justice, en même temps que prêtre du Très-Haut, rendu semblable au Fils de Dieu : il ne reçut pas son sacerdoce en succédant à d'autres prêtres, ni ne le transmit à d'autres prêtres. Voici celui qui célébra le culte sans suivre la loi de Moïse, exerçant sa prêtrise au titre d'alliances autres et meilleures. Voici celui qui a béni le patriarche Abraham, lui qui n'avait ni père, ni mère, ni généalogie remontant aux Abrahamites, seul à être roi et prêtre, rendu semblable au Fils de Dieu et jugé digne, lui aussi, d'initier à de tels biens.

Digression — Après le déluge, lorsque les hommes s'étaient multipliés, Melchisédech fut le seul parmi eux à être proclamé, par une disposition particulière, prêtre du Dieu Très-Haut et roi de Jérusalem, en ressemblance avec le Fils de Dieu, et il offrait en sacrifice, suivant l'Écriture, les meilleures de toutes les choses créées qui fortifient et réjouissent le genre humain (le pain et le vin). Comme roi, il exhortait par tous les moyens le peuple gouverné par lui à s'adonner à ces pratiques, tandis qu'il continuait à exercer sa prêtrise selon cette disposition et à prier Dieu pour son peuple. Chananéen d'origine et roi des Chananéens, ne descendant pas de la race des ancêtres d'Abraham, mais connu de la lignée des Abrahamites, un tel homme fut célébré parmi les hommes comme juste, comme roi et comme prêtre. [...]

L'Écriture dit que Melchisédech était sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement des jours ni fin de vie, car il ne descendait pas des Abrahamites dénombrés selon les généalogies ; en cela également il a une ressemblance avec le Seigneur Christ, car celui-ci est sans père selon la chair, sans mère selon la divinité, et pareillement sans généalogie ; il n'a ni commencement des jours, parce qu'il est sans commencement selon la divinité, ni fin de vie selon cette même divinité, et aussi selon son humanité, car il est devenu immortel et immuable [...].

Dans cette source sans originalité comme dans les autres, Melchisédech est bien une « figure » unique du Christ, mais aussi un roi réel, et donc un modèle de royauté sacerdotale. Il suffit pour s'en convaincre de voir le dessin qui accompagnait dès l'origine le texte et que reproduisent sans doute

fidèlement les trois manuscrits anciens (le *Vaticanus gr.* 699 du IX^e siècle, le *Laurentianus Plut.* IX 28 et le *Sinaiticus gr.* 1186 du XI^e siècle) (voir fig. 5). Melchisédech y est revêtu de tous les attributs caractéristiques de l'empereur byzantin : couronne (*stemma*) à pendentifs (*prépendoulia*), *lôros*, *tablion*, bottines que l'on devine de couleur pourpre. Sa pose d'orant le rattache à la lignée des patriarches ou des saints dont la *Chronique alexandrine* nous conserve quelques images, mais le dessinateur, entre le roi et le prêtre, a choisi le roi. Il n'en sera pas toujours ainsi. Cette iconographie, la plus proche de la *Genèse*, sera éclipsée par une autre, qui serre de plus près l'exégèse paulinienne du *Psaume* cix, et où l'on voit, de part et d'autre du Christ, David (auteur supposé du *Psaume*) en roi et Melchisédech en prêtre vétérotestamentaire⁷². Le message est clair et plutôt restrictif : royauté et sacerdoce ne se confondent que dans le Christ ; mais l'image première est bien celle d'un Melchisédech-empereur chrétien.

L'illustration de Cosmas, l'étonnement des interlocuteurs de Maxime, le silence gêné de son hagiographe, la petite phrase prêtée à Léon III montrent que les images s'associaient tout naturellement. Ce Melchisédech historique qui abolissait la Loi et inaugurait par anticipation le temps de la Grâce, cet incirconcis à qui était reconnu le droit de faire payer la dîme aux juifs, ce roi venu directement, comme Constantin le Grand, du paganisme à la religion du Christ, qui pouvait-il être d'autre qu'un souverain de l'Empire romain christianisé ? On le dit sans généalogie ni descendance, et précisément la légitimité impériale ne se transmet pas héréditairement ; même lorsque la couronne échoit au fils, c'est par association et non par filiation, en vertu d'un choix supposé de Dieu. La prêtrise dans l'ordre de Melchisédech n'est pas comme la prêtrise dans l'ordre d'Aaron une fonction, attachée à l'appartenance à la tribu de Lévi dans le judaïsme ou à un statut de clerc dans le christianisme, mais un caractère indélébile, conféré directement par Dieu au « roi juste » pour une grande mission historique. L'empereur n'est pas un spécialiste des choses sacrées, un clerc, mais il est investi d'un sacerdoce supérieur.

Rien là de tout à fait inacceptable. Exégèse et imaginaire, « figure » et « modèle » peuvent ne pas coïncider, mais à condition ou bien de rester dans un certain flou et de prévenir qu'on use de rhétorique, ou bien de distinguer soigneusement

les niveaux d'interprétation et de ne pas provoquer un immédiat court-circuit en demandant avec une feinte ingénuité ou de l'arrogance : Melchisédech est-il le modèle de l'empereur ou la figure du Christ ? Ne suis-je pas empereur et prêtre ? Car sitôt qu'on donne la parole aux exégètes, la question se referme en piège. L'accusateur de Maxime puis l'empereur Léon III y sont pris. Et il faut reconnaître que le montage est habile. Le fonctionnaire monothélite et l'empereur iconoclaste ne disent que ce que tout le monde pense, mais ils le disent à contretemps, dans une situation de violence, d'injustice et d'hérésie qui invalide immédiatement le parallèle, explicite ou implicite, avec « Mon roi est justice ». Tel est bien le sens de la réponse du Pseudo-Grégoire, qui ne tire pas argument de l'exégèse orthodoxe du personnage de Melchisédech, mais fait remarquer à Léon III qu'il n'est plus un roi juste.

Précurseurs de l'Antéchrist

Le procès-verbal de l'interrogatoire de 655 n'est pas le premier texte qui ait tenté de cerner la nature du pouvoir impérial à partir du personnage de Melchisédech. Un traité du pape Gélase (492-496) avait déjà abordé par ce biais le thème des « deux pouvoirs », sans vraiment ouvrir la voie, car il eut peu d'écho en Orient et sans doute pas d'influence directe sur Maxime ou sur le Pseudo-Grégoire. Le pape du ^v^e siècle s'indigne contre les empereurs qui « admettent que leur pouvoir se limite aux choses humaines et non aux choses divines », mais qui « se permettent de juger ceux par qui les choses divines sont administrées », c'est-à-dire les évêques et le souverain pontife. Il poursuit :

Il est bien arrivé, avant la venue du Christ, que certains hommes, figures symboliques mais pourtant engagées dans des activités charnelles [entendons : personnages historiques], ont été à la fois roi et prêtre ; tel fut le saint Melchisédech, d'après ce que rapporte l'Histoire sainte. Cet exemple, le diable l'a suivi dans son domaine, lui qui toujours revendique dans un esprit tyrannique ce qui convient au culte divin, si bien que les empereurs païens étaient aussi appelés pontifes. Mais quand survint le seul qui puisse vraiment se dire roi et

prêtre, l'empereur cessa dès lors de se donner le nom de pontife et le pontife de revendiquer le faste royal. Car, bien qu'on dise que les membres du Christ vrai roi et vrai pontife [= les chrétiens], en raison de leur participation à la nature glorieuse, ont reçu l'une et l'autre dignité grâce à la sacrée générosité [du Christ], en sorte qu'ils sont à la fois une « race royale et sacerdotale »⁷³, néanmoins le Christ, se souvenant de la faiblesse humaine et modulant par un dessein magnifique ce qui convient au salut des siens, a séparé les offices des deux pouvoirs et établi pour chacun des activités propres et des dignités distinctes, voulant que les siens se sauvent par le remède de l'humilité et ne soient pas à nouveau victimes de l'orgueil humain. Si bien que les empereurs chrétiens ont besoin des pontifes pour la vie éternelle et que les pontifes se conforment aux dispositions impériales pour le cours des choses temporelles. Ainsi les activités spirituelles ont été séparées des affaires charnelles [...], et inversement, celui qui a en charge les affaires du siècle ne doit pas apparaître comme présidant aux choses divines, de sorte que la *modestia* des deux ordres soit respectée, que personne ne s'enorgueillisse de s'appuyer sur les deux à la fois et qu'une compétence particulière soit attachée à la qualité des activités⁷⁴.

Cette fois, l'optique est nettement occidentale ; la séparation de fait entre la Rome pontificale (soumise désormais au pouvoir d'un roi goth) et la Constantinople impériale devient division de droit. En arrière-fond, on devine *La Cité de Dieu*, où, faisant l'exégèse de Melchisédech, Augustin affirme que désormais le Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes, le seul à avoir revêtu le sacerdoce éternel. Au temps d'Israël, le royaume terrestre « figurait » le royaume spirituel, mais, depuis l'Incarnation, la cité de Dieu a pour toujours trouvé son roi⁷⁵. La coupure est bien marquée : avant la venue du Christ, une royauté sacerdotale est possible soit par économie divine (Melchisédech), soit par contrefaçon diabolique (l'empereur romain *pontifex maximus*) ; après la venue du Christ, cette même notion est frappée d'illégitimité ; le *regale sacerdotium* est dévolu au Fils de Dieu et par extension aux chrétiens dans leur ensemble. Le pape triche un peu avec l'histoire en oubliant de noter que les empereurs romains, païens puis chrétiens, continuèrent de porter le titre de *pontifex* jusque vers 376 ou 383⁷⁶, mais c'est pour renforcer l'idée d'une séparation radicale entre deux époques, avec cette

conséquence importante qu'un véritable empereur chrétien n'est pas un empereur romain converti ou fidèle au christianisme, ou un empereur qui tirerait une nouvelle légitimité de modèles vétérotestamentaires, mais un empereur dont le pouvoir a été en partie confisqué par le Christ, dont les compétences ont été modifiées par l'instauration du christianisme, qui devra prendre la pose de l'humilité devant les nouveaux détenteurs du pouvoir spirituel, qui sera constamment soupçonné d'appartenir à la « Cité terrestre », d'être resté païen ou de s'identifier par orgueil à l'Antéchrist.

Cette analyse, je l'ai dit, est occidentale. Mais l'Orient, du VII^e au IX^e siècle, remet lui aussi en cause le pouvoir impérial tel qu'il était conçu depuis Constantin jusqu'à Héraclius. La crise monothélite puis l'iconoclasme sont l'occasion de redéfinitions, de théories qui se recommandent de la tradition mais en réalité innovent, d'*exempla*, récits ou dialogues imaginés qui, comme la petite phrase « Je suis empereur et prêtre », fixent des rôles et dessinent des portraits d'empereurs diaboliques. Le dogme de l'« unique volonté dans le Christ » est à peine un faux pas hors de l'orthodoxie ; le pape Honorius n'y vit rien à redire et le conflit, sans base patristique sérieuse, n'aurait pas atteint cette intensité si le pouvoir impérial ne s'était trouvé en ligne de mire, embarrassé sous Héraclius, persécuteur et obstiné sous Constant II, se désavouant lui-même sous Constantin IV, ainsi que le rappelle le Pseudo-Grégoire en accentuant les oppositions jusqu'à la caricature. Vers 730, le culte des images choque bon nombre de chrétiens, notamment des évêques d'Asie Mineure (Thomas de Claudiopolis et Constantin de Nakoléia, considéré d'abord comme l'initiateur de l'hérésie), et suscite une sorte de « Réforme » dont l'empereur prend la tête ; mais la tradition iconodoule attribue progressivement l'hérésie au seul Léon III. Ce n'est pas un hérésiarque, mais un Antéchrist ou un précurseur de l'Antéchrist qu'il faut désigner pour expliquer et conjurer une crise qui n'est pas fondamentalement une hérésie, mais une sorte de schisme intérieur à la culture chrétienne de l'Orient, le moment dramatique, longuement préparé pendant un siècle, où le christianisme hésite encore à renoncer au « Dieu sans visage » et à couper tout lien avec le judaïsme⁷⁷. Aussi choisit-on très tôt de faire de l'iconoclasme un « scandale » et un abus de pouvoir, et de masquer des divisions bien

réelles en dressant face à face une Église réputée unie et un autocrate sulfureux sous influence juive. C'est le point fort de l'« hérésie impériale », dénoncée depuis près d'un siècle et pour plus d'un siècle encore sous des formes diverses. C'est en réalité le procès du pouvoir impérial, l'hérésie n'apportant qu'une preuve supplémentaire d'illégitimité.

Revenons à Léon III, dont la stature, le style et les références constantes à l'Ancien Testament font une victime idéale. Sans doute se croyait-il, comme tous ses prédécesseurs, « empereur et prêtre », et il n'y aurait pas de raison de douter de l'authenticité du propos, si la lettre du pape n'était évidemment un faux et si l'on retrouvait dans une œuvre authentique l'écho d'une déclaration aussi éclatante. D'œuvre, il n'y a guère que le recueil juridique de l'*Ecloga*, et surtout sa préface, qui est sans doute de la plume impériale. Elle est truffée de références bibliques et révèle un souverain sûr de tenir de Dieu seul le droit de dire la loi et de réformer les hommes. « Puisque Dieu, écrit-il, en nous confiant le pouvoir impérial, a bien voulu apporter la preuve de l'amour plein de crainte que nous lui portons, et qu'il nous a ordonné, selon l'expression de Pierre, le coryphée des apôtres (*I Pierre*, v, 2), de paître son très fidèle troupeau [...] ⁷⁸. » L'empereur se définit ici comme une sorte d'évêque choisi directement par Dieu pour gouverner la chrétienté⁷⁹, ailleurs, nous l'avons vu, comme un Nouvel Ézéchias faisant fondre le serpent devenu idole. Melchisédech n'est pas loin, et c'est cette voie qu'emprunte aussitôt la polémique, bien plus que celle d'une théologie de l'image, presque inconsistante avant le IX^e siècle.

Jean Damascène ne fait guère que reprendre, avec une égale violence, les griefs formulés par Maxime le Confesseur. Dans ses discours *Contre les calomniateurs des images*, il propose à l'empereur d'écrire un Évangile selon Léon, comme les manichéens ont écrit un Évangile selon Thomas, puis il déclare : « Nous n'acceptons pas un empereur qui s'empare tyranniquement du sacerdoce. Les empereurs n'ont pas le pouvoir de lier et de délier. Je me souviens de Valens, qui s'appelait un empereur chrétien, mais qui persécutait la foi orthodoxe ; je me souviens de Zénon, d'Anastase, d'Héraclius, de Constantin de Sicile, de Bardaniskès-Philippicus. Je ne me fie pas à des canons impériaux pour régenter l'Église, mais aux préceptes écrits et non écrits transmis par les Pères ⁸⁰. »

Et encore : « Nous n'accepterons pas qu'une nouvelle foi soit enseignée, [...] nous n'accepterons pas que la coutume venue des Pères se plie à un ordre impérial qui tente de la renverser. Car ce n'est pas le fait des empereurs pieux de renverser les décisions ecclésiastiques [...]. Cela appartient aux synodes, non aux empereurs, comme l'a dit le Seigneur : "là où vous serez deux ou trois réunis en mon nom, je serai au milieu de vous" (Matthieu, XVIII, 20). Ce n'est pas aux empereurs que le Christ a donné le pouvoir de lier et de délier, mais aux apôtres, à leurs successeurs, aux pasteurs et didascales. "Si un ange du ciel – dit l'apôtre Paul – vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu [...]" (Galates, I, 9). Nous tairons la suite⁸¹, par pudeur, en attendant un repentir⁸². » Mais la plupart des autres sources ne recourent pas à cette argumentation attendue et s'en prennent à la personne même de l'empereur.

La plus ancienne œuvre de polémique parvenue jusqu'à nous, l'*Admonition de l'Ancien*, écrite avant 754, donne le ton. Dans sa première partie, le saint moine Georges annonce que sont venus les jours prédits par Daniel (VIII, 23-25), où un roi au visage impudent et de cœur arrogant détruira le peuple saint par force et ruse. Il faudra « choisir entre le Christ et lui », car cet Antéchrist et Misochrist se dresse contre le Fils de Dieu et disperse comme un lion ceux que le Christ a réunis⁸³. Ce portrait apocalyptique est clair. Et la discussion qui suit entre l'évêque délégué par le Palais et le moine charismatique, si elle montre bien qu'il y a désaccord au sein de l'Église, oppose constamment les ordres de l'empereur (Constantin V, cette fois) aux enseignements du Christ. On prête intentionnellement à l'évêque Cosmas des « petites phrases » qui soulignent l'arrogance du *basileus autocrator* : il « veut garder les commandements de Moïse » (autrement dit, il judaïse) ; il « connaît les desseins de Dieu » ; guidée par Dieu, « sa pure pensée cherche la foi orthodoxe » ; il se conduit en « imitateur du Christ » et « quiconque s'oppose à lui s'oppose aux ordres de Dieu » ; le moine Georges « a levé sa corne contre lui ». Au reproche de « blasphémer contre l'empereur » répond celui de « blasphémer contre le Christ⁸⁴ ». Dans l'allocution finale, le moine Georges évoque l'Ennemi qui a précipité les juifs dans l'abîme en leur disant : « Celui-ci n'est pas le Fils de Dieu mais un trompeur, et il détruit les coutumes

de Moïse » ; et il ajoute que c'est le même Ennemi, c'est-à-dire le diable, qui dit aujourd'hui « Ce n'est pas l'image du Christ, mais une idole⁸⁵ ».

Tout aussi violentes, mais d'une tonalité différente, les invectives *Contre Constantin Kaballinos* imputent elles aussi l'hérésie aux seuls empereurs, même si elles mettent collectivement en cause les évêques, devenus loups au lieu de bergers, qui ont cautionné unanimement l'hérésie au concile de Hiéréia⁸⁶. Ici encore le portrait prime la théorie. Léon III et son fils Constantin V ne sont pas tant accusés d'intervention abusive en matière de dogmes que d'une sorte d'illégitimité originelle, perceptible à quelques signes non douteux : le premier est trompé par un juif et conclut par son intermédiaire un pacte diabolique contre la promesse d'un long règne, le second souille la cuve baptismale le jour de son baptême⁸⁷. Léon III a rompu avec la tradition des bons empereurs non pas en scrutant les profondeurs de la foi, mais par excès d'orgueil, en prétendant le faire mieux qu'eux et en devenant la proie du même Satan qui avait dit à Adam : « Si tu manges des fruits de cet arbre, tu deviendras dieu⁸⁸. »

À Léon III le rôle du souverain perdu d'orgueil, qui se croit au temps de l'Ancien Testament et dont les juifs font un Antéchrist, un faux Melchisédech ; à Constantin V le rôle du tyran païen et persécuteur. L'extraordinaire mise en scène de la *Vie de saint Étienne le Jeune*, écrite en 807, montre un souverain qui aime les banquets, les femmes, les sons de la cithare⁸⁹, le bruit et la fureur de l'Hippodrome, qui éclate d'un rire bruyant, célèbre la fête païenne des *Brumalia* et siffle comme un dragon lorsqu'on touche à sa « majesté impériale⁹⁰ », face à un moine qui vit dans le silence, la prière et la componction. Le paganisme face au christianisme. Constantin V, qui fut par ses écrits l'inspirateur de la théologie iconoclaste, est moins condamné comme hérétique que comme tyran, détenteur d'un pouvoir arbitraire et brutal, mais qui ne peut rien contre un moine prêt au martyre. Et comme le Polyeucte de Corneille renverse les autels, Étienne piétine l'effigie impériale sur un *nomisma* qu'il a sorti de sa cuculle, « comme avait fait le Christ à la synagogue des juifs », dit son biographe⁹¹ en oubliant que précisément Jésus avait déjoué la provocation des Pharisiens en « rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».

Il y eut violence et persécution, et les défenseurs des « deux volontés » ou ceux des « images » crurent sincèrement qu'était revenu le temps des martyrs dont ils lisaient les Actes. Mais ce fut surtout l'occasion de retrouver, pour les récrire sans presque aucun changement, les rôles de ces Passions des règnes de Dèce, Dioclétien ou Maximien, toujours lues aux commémorations liturgiques, où des chrétiens défient l'empereur d'ici-bas, qui ne régit que les corps, au nom de l'empereur d'en haut, qui assure le salut des âmes⁹². Les textes hagiographiques de l'iconoclasme, qui évoquent ou inventent les nouveaux martyrs, les situent dans les mêmes lieux (hippodrome ou amphithéâtre, tribunal ou salle du trône), leur prêtent les mêmes formules sur le devoir de désobéir à un souverain tyrannique pour rester fidèle à Dieu, les font accuser des mêmes outrages à la dignité impériale, et acculent les persécuteurs à la même rage impuissante. La réalité se plie au modèle. Une *Vie* comme celle de saint André en *Krisei*, très probablement légendaire, où le martyr vient volontairement à Constantinople pour un face-à-face avec le « serviteur de Satan » et où Constantin V « rugit comme un lion », roule « des yeux de dragon », se rattache évidemment au genre des « passions épiques », dont l'influence déborde tout aussitôt sur les Chroniques⁹³. Le portrait psychologique de Léon III dans les lettres du Pseudo-Grégoire est tracé de la même plume : l'empereur est un barbare, un rustre et un violent que la douceur et l'humilité chrétienne n'ont pas touché ; son « esprit guerrier » le rend inapte à comprendre les dogmes ; il ne sait que « suivre son obstination et ses passions naturelles » en se proclamant « empereur et prêtre ».

Cette littérature est un formidable banc d'essai pour tester les formules, élaborer des antithèses, fixer les rôles, dramatiser des idées qu'on ne pourrait énoncer sous forme théorique. Sous couvert d'hérésie, c'est l'institution impériale elle-même que l'on met en cause. On le voit bien dans les années qui suivent le concile de Nicée II (787), où une grande partie de l'opinion publique associe explicitement le laborieux mais insolent triomphe des images à un abaissement de la dignité impériale et relance pour cette raison l'iconoclasme. Les dernières pages de Théophane décrivent cette déliquescence de l'Empire, dont on ne sait s'il trouvera un sauveur⁹⁴ : Constantin VI comploté contre sa mère, Irène aveugle son fils,

Nicéphore I^{er} « laisse ses os » en Bulgarie, Michel Rangabè, trop faible et trop pieux, se fait huer en public, des remparts de Constantinople on voit les incendies allumés en Thrace par le Bulgare Kroum. L'ombre du grand empereur Constantin V resurgit ; on organise des mises en scène autour de son tombeau. Le stratège des Anatoliques, qui devient alors Léon V, fait figure d'homme providentiel ; et puisque l'idée d'un pouvoir impérial fort, exercé pendant de nombreuses années et transmis à des descendants, est désormais liée à l'iconoclasme, c'est dans cette voie que l'empereur, prudemment, s'engage en proposant une nouvelle discussion sur les images⁹⁵. Il invoque sa fonction de médiateur, d'arbitre et de roi-prêtre, qu'à nouveau on lui dénie.

Les textes de ce second iconoclasme, parmi lesquels il faut sans doute classer les « lettres de Grégoire II », dégagent beaucoup mieux les vrais enjeux du premier. La *Vie de saint Nicétas de Médikion*, rédigée par un certain Théostérikos avant 840 et largement reprise dans les Chroniques, s'interroge sur la nature même de l'hérésie iconoclaste. « Certains – y lit-on – la considèrent comme inférieure et en font peu de cas, ce qui fait qu'ils y sont plus facilement pris et entraînés ; certains ne pensent même pas que ce soit une hérésie, mais une contestation. Moi – de même, j'imagine, que tous les gens censés –, je la tiens pour particulièrement pernicieuse parce qu'elle ébranle l'économie du Christ. On remarquera aussi que les autres hérésies venaient des évêques ou de prêtres inférieurs, tandis que celle-ci vient de ceux qui détiennent le pouvoir. Sachez la différence entre les empereurs et les prêtres. Les hérésies anciennes partaient d'une contestation sur les dogmes et se développaient progressivement, tandis que celle-ci vient de la puissance impériale elle-même⁹⁶. » C'est l'empereur contre l'Église, une conception de la *basilikè dynastéia* – dont on voudrait nous faire croire qu'elle est une récente perversion, mais qui est en réalité celle de l'Empire chrétien depuis Constantin – contre une supposée « tradition apostolique ». Plus loin dans la même œuvre⁹⁷, à la date en effet historique du 24 décembre 814, où Léon V convoque le patriarche Nicéphore avec quelques évêques et moines pour les engager à se concerter avec ceux que les images « scandalisent » et faire une « économie », l'affrontement donne lieu à une série de « petites phrases » percutantes et partout colportées, qui

esquissent une nouvelle théorie du pouvoir impérial. Avec cet empereur parfaitement légitime, qui n'a encore pris aucune mesure contre les images et souhaite qu'un concile d'évêques se saisisse du problème, les clercs refusent toute discussion. Aimilianos de Cyzique lui déclare : « S'il y a un problème ecclésiastique, comme tu le dis, Empereur, qu'il soit tranché dans l'Église, comme c'est la coutume, [...] et non au Palais », à quoi Léon fait remarquer qu'il est lui aussi un enfant de l'Église et qu'il peut servir d'arbitre entre les deux camps. Michel de Synada lui déclare alors que « son arbitrage » est en fait une « tyrannie » ; d'autres encore lui reprochent sa partialité. Euthyme de Sardes invoque sans sourciller huit siècles d'images chrétiennes et met l'empereur en colère en remployant la citation de saint Paul déjà utilisée par Jean Damascène : « Même si un ange du ciel nous annonçait un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (*Galates*, 1, 8). Le « chaud didascale de l'Église et higoumène du Stoudios », Théodore, prend la parole en dernier : « Empereur, ne détruis pas la stabilité de l'Église. L'apôtre a parlé de ceux que Dieu a établis dans l'Église premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme pasteurs et didascales [...] (*I Corinthiens*, XII, 28), mais il n'a pas parlé des empereurs. À toi, empereur, ont été confiées la stabilité politique et l'armée. Occupe-t'en et laisse l'Église, comme le dit l'apôtre, aux pasteurs et didascales. Dans le cas où tu ne l'admettrais pas et t'écarterais de notre foi [...], si un ange venait du ciel nous prêcher un [autre] Évangile, nous ne l'écouterions pas ; alors toi encore moins ! » Léon V, furieux, rompt alors le dialogue pour entamer la persécution. Georges le Moine, en reprenant ce dialogue épique, brosse ici un portrait de l'empereur assez semblable à celui de Léon III dans les lettres du Pseudo-Grégoire : un demi-barbare d'esprit instable, esclave de ses mauvais instincts, « singe rugissant comme un lion » ; puis il se lance dans une violente diatribe contre Constantinople, cité impériale et ville de perdition, qui aurait profité du prétexte des icônes pour se dresser contre le reste du monde chrétien⁹⁸.

Le schéma esquissé par Théodore Stoudite semble rejoindre la théorie occidentale des « deux pouvoirs », mais il n'en est que la caricature, volontairement injurieuse pour un empe-

reur obligé de rappeler qu'il fait, lui aussi, partie de l'Église, et il est insoutenable : le même Théodore insiste ailleurs sur la nécessaire concertation entre l'empereur et le patriarche choisi par lui, et reproche à Michel II, successeur de Léon V, de refuser d'intervenir dans le débat sur les images⁹⁹. En fait, l'Église « contestataire » se livre à un assaut en règle contre une institution impériale que Constantin n'aurait pas vraiment christianisée ; elle profite du contexte hérétique pour tenter de ridiculiser la rhétorique constantinienne de l'empereur « quasi-évêque », « imitateur du Christ », « égal aux apôtres » ; elle conteste vigoureusement l'idéologie constantinienne qu'Héraclius et ses successeurs, et plus encore les empereurs iconoclastes, avaient fait germer de cette rhétorique équivoque. Le premier empereur chrétien était déjà la cible de Maxime, qui soulignait sa complicité avec l'hérésie arienne¹⁰⁰ ; il est attaqué par Georges le Moine et quelques autres à travers la capitale, fauteuse d'hérésies, qui porte son nom¹⁰¹. La *Vie de saint Étienne le Jeune* se gausse du titre de « treizième apôtre » que se donne Constantin V¹⁰², et le Continuateur de Théophane affirme qu'un moine iconoclaste et un peu sorcier aurait prédit à Léon V, s'il suivait l'exemple de Léon III, qu'il obtiendrait ce même titre, jouirait d'un règne et fonderait une dynastie, autrement dit qu'il serait un Nouveau Constantin¹⁰³. Au concile iconoclaste de Hiéréia (754), les empereurs sont qualifiés d'« émules des apôtres, puisque Dieu les désigne et que l'Esprit leur confère la sagesse », et une comparaison audacieuse est établie entre les apôtres que le Christ avait envoyés pour combattre l'idolâtrie et les pieux empereurs, « émules des apôtres », qu'il délègue aujourd'hui pour supprimer le culte des images¹⁰⁴ ; prenant le contre-pied de cette phraséologie officielle, le concile de Nicée II (787) s'étonne que les iconoclastes puissent attribuer à l'assemblée des clercs et à la « force des empereurs » une libération de l'idolâtrie dont l'humanité n'est redevable qu'au Christ, et en profite pour dénoncer l'extravagance des flatteries décernées aux empereurs : on leur attribue ce qui revient au Christ, alors qu'il faudrait seulement vanter le souci qu'ils ont de leurs sujets, leur gouvernement intérieur et extérieur, leurs victoires, ou la restauration des cités¹⁰⁵.

C'est bien le projet constantinien lui-même qui est remis en cause. Et puisque l'histoire fournit peu de probabilité d'un

retour au paganisme, c'est aux apocalypses, constamment réécrites à partir des textes du Pseudo-Méthode et du Pseudo-Daniel, que l'on demande de raconter l'avènement de l'empereur impie qui rétablira les idoles, se fera adorer à la place du Christ, videra la Jérusalem d'en bas et emplira de martyrs celle d'en haut, ouvrira la voie à l'Antéchrist ou sera lui-même l'Antéchrist, après qu'un empereur vraiment pieux aura abandonné Constantinople pour rendre sa couronne au Christ de la seconde Parousie ¹⁰⁶. Procope déjà subodorait en Justinien I^{er} le « prince des démons ¹⁰⁷ ». Le soupçon, ensuite, se développe et se porte tout spécialement sur les empereurs iconoclastes ¹⁰⁸. Mais même à propos d'un empereur orthodoxe comme Constantin VI et d'un banal remariage qu'il qualifie d'adultère, Théodore Stoudite pose en règle qu'un empereur dont la volonté s'écarte de l'Évangile ouvre la voie à l'Antéchrist, et il a ce mot qui fait mouche et sera repris : « L'Antéchrist aussi sera un empereur ¹⁰⁹. »

Quoi qu'ils fassent, les empereurs sont définitivement suspects, pris au piège d'une rhétorique du « presque-prêtre » et d'un modèle melchisédechien attachés à l'origine et au développement historique de leur pouvoir depuis Constantin le Grand, mais qui se retournent contre eux à la moindre « faute » morale ou religieuse. À la tradition qui cherche à christianiser les empereurs païens depuis Auguste en reliant la naissance de l'Empire à la venue du Christ ¹¹⁰, s'en oppose une autre qui tend à paganiser les empereurs chrétiens et les soupçonne soit d'être restés des *pontifices* à la mode romaine, soit d'annoncer la venue de l'Antéchrist en s'assimilant à Melchisédech. De là l'extrême prudence du cérémonial de l'« entrée » à Sainte-Sophie : il s'agit de concéder à l'empereur un caractère quasi sacerdotal, sans jamais le mettre en situation de prononcer la « petite phrase » de Léon III : « Je suis empereur et prêtre », qui le disqualifierait d'un coup ¹¹¹.

CHAPITRE VI

BASILE LE MACÉDONIEN, LÉON VI, CONSTANTIN VII : CÉRÉMONIAL ET RELIGION

Protecteurs surnaturels, modèles de royauté et saints dynastiques

Un récit et une image, tous deux composés à cet effet, nous montrent l'usurpateur Basile légitimé avant même d'avoir conquis le pouvoir, puis, comme souverain régnant, assisté de ses protecteurs surnaturels.

Le récit se lit dans la *Vie* en forme d'éloge classique que son petit-fils Constantin VII Porphyrogénète composa plus tard sur le fondateur de la dynastie et qui constitue un chapitre de la « Continuation de Théophane ». Dans sa lointaine Macédoine, la mère du futur empereur voit en songe un vieillard au souffle enflammé, qui lui annonce que son fils sera mis par Dieu en possession du sceptre des Romains et qu'elle doit l'encourager à se rendre à Constantinople ¹. Venant après quelques prodiges annonciateurs, cette prophétie paraît bien conventionnelle. La suite l'est moins. Basile, qui s'est mis en route, parvient un soir à la Porte Dorée, celle que franchissent les empereurs pour leur triomphe ou leur couronnement. En attendant l'aube qui lui permettra d'entrer dans la ville, il s'en va dormir à la porte du monastère de Saint-Diomède, qui se trouve juste là, hors les murs. Par trois fois, saint Diomède lui-même prévient l'higoumène qu'il lui faut ouvrir la porte du couvent au vagabond, « car il a été oint par le Christ pour devenir empereur ² ».

Constantin Porphyrogénète a pu inventer les signes et apparitions merveilleuses, dont il trouvait la recette dans les modèles hermogéniens, mais pas le rôle d'Élie, que Basile lui-même tenait pour avéré. Il a peut-être enjolivé à l'aide de *topoi*

hagiographiques l'épisode de Saint-Diomède, mais il le recevait par tradition, et cette tradition marquait d'une légende un moment bien particulier de la carrière d'un futur empereur. Une notice des *Patria de Constantinople*, à peu près contemporaine de la *Vie de Basile*, nous aide à le comprendre : « Saint-Diomède – y lit-on – fut fondé par Constantin le Grand. L'empereur Basile le reconstruisit plus grand, le décora et le pourvut de nombreuses propriétés, parce que c'est là qu'il avait reçu l'oracle au sujet de la royauté (*ton péri tès basiléias chrèsmon*)³. » Pour Basile à Saint-Diomède, pour Justinien à Saints-Serge-et-Bacchus, pour d'autres empereurs encore, on appelait donc « oracle » ce premier pas d'un ambitieux vers son avenir d'empereur, cette soudaine certitude, sonnant comme une annonce, que Dieu l'avait choisi, adopté, « oint », et qu'un mécanisme irréversible était ainsi enclenché, justifiant au besoin félonie et assassinat. À la première étape, celle de la prédiction faite à la mère de Basile, Élie s'était manifesté comme une version christianisée du « Génie de l'Empire », associé désormais à un destin impérial ; la seconde étape est plus décisive encore. Elle fait connaître le choix de Dieu à un témoin irrécusable. Elle fixe le lieu historique, qui deviendra lieu de commémoration, où s'est produite l'onction (il n'y en aura pas une seconde lors du couronnement), où le pauvre est devenu roi davidique, fondateur plutôt qu'héritier de dynastie⁴, où le vagabond – dont on dira plus tard qu'il descend des Arsacides et de Constantin le Grand⁵ – a conquis, sans qu'il y paraisse encore, la ville. Légende, bien sûr, mais où s'accordent la psychologie individuelle, le paradoxe de la légitimité d'une usurpation, et une appréhension très concrète du phénomène du pouvoir. Gageons que Basile lui-même tenait cette histoire pour vraie.

L'image picturale est plus tardive. Entre 879 et 883 sans doute, un manuscrit enluminé des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, le premier manuscrit impérial qui nous soit parvenu, est offert à Basile I^{er} ou commandé par lui⁶. Au verso du premier folio (A^v) est peint le Christ Pantocrator, seconde personne de la Trinité, Dieu à visage humain dont la représentation scelle la récente victoire sur l'iconoclasme. Au recto du folio suivant (C^r après une interversion accidentelle des second et troisième folios⁷), figure une croix foliée portant l'inscription très constantinienne « Jésus Christ est victo-

rieux », et au verso (C^v) un portrait de l'empereur en *skaramangion*, *lôros* et souliers pourpres, qui reçoit l'étendard constantinien (le *labarum*) des mains du prophète Élie, à sa droite (notre gauche), et la couronne de celles de l'archange (archistratègos) Gabriel, à sa gauche (notre droite) (voir fig. 7). L'inscription métrique qui accompagne l'image en souligne la signification ; elle fait d'Élie le sûr garant d'une victoire contre les ennemis et de Gabriel couronnant Basile maître du monde l'annonciateur d'une joie universelle. Le recto de la page suivante (maintenant B^r) faisait voir l'impératrice Eudocie avec les deux porphyrogénètes Léon et Alexandre, déjà promus à la *basiléia* et appelés tous deux *despotai* (voir fig. 8). Le peintre avait exécuté au verso (B^v) une autre scène de couronnement d'un empereur barbu, Basile lui-même ou son fils aîné Constantin, flanqué de deux figures symétriques, mais l'avait ensuite recouverte d'une croix de victoire semblable à la première, soit qu'il eût voulu représenter le couronnement de Constantin et que la mort de ce dernier eût imposé un changement du programme iconographique, soit que le dessin eût été manqué et recommencé⁸.

La famille macédonienne se place sous le signe de l'Orthodoxie triomphante, mais elle a dans le monde divin ses protecteurs attitrés, des saints – le prophète Élie et les archistratèges – qui ont accompagné et protégé Basile dans la conquête du pouvoir, qui continuent d'intervenir dans les principaux épisodes de la politique impériale, et dont les cultes s'organisent peu à peu en réseau de commémorations et de processions. Sur trois générations au moins, la piété des Macédoniens est délibérément dynastique ; elle englobe ou cherche à englober, avec un demi-succès, quelques saints issus de la famille elle-même, et fait naître, sinon une nouvelle architecture religieuse, au moins un nouveau programme architectural et une nouvelle organisation culturelle dont la « Nouvelle Église » (*Néa ekklesia*) est l'expression achevée.

Les illustrations de l'homélaire ne sont pas seulement évocatrices. Elles authentifient tout un corpus de textes de rédaction nettement plus tardive, qui font intervenir Élie, Gabriel ou Michel à tous les temps forts de la saga macédonienne. Nous avons vu comment, dans la *Vie de Basile*, le prophète Élie annonce à la mère du futur empereur sa destinée ; il

intervient peut-être aussi dans l'épisode de Saint-Diomède⁹. Plus tard, c'est par l'intermédiaire du prophète Élie et de l'archange Michel que Basile demande à Dieu de ne pas mourir avant d'avoir été témoin de la mort de Chrysocheir, chef des hérétiques Pauliciens d'Asie Mineure¹⁰. Sur l'homélaire de Grégoire de Nazianze, Élie ne tend pas à Basile la couronne, mais ce gage de victoire qu'est l'étendard constantinien, la promesse d'apparaître dans la lignée des successeurs du premier empereur chrétien. Aussi les sources disent-elles vrai en parlant toutes d'une extraordinaire dévotion de Basile à son saint tuteur¹¹, des multiples églises ou oratoires qu'il lui consacre au Palais (près de la Vierge du Phare¹² et à la *Néa*¹³), dans Constantinople (au quartier du Pétrion)¹⁴ ou aux environs (dans l'ensemble monumental du palais de Pégai, villégiature des Macédoniens sur la rive nord de la Corne d'Or¹⁵, et au palais ancien de Hiéréia dans la région de Chalcédoine¹⁶). La protection d'Élie s'étend du fondateur à sa famille : c'est à la Saint-Élie, le 20 juillet, que Basile, mettant fin à un conflit qui marque la fin du règne, libère son fils Léon, qu'il avait injustement emprisonné, et le rétablit solennellement dans son rang de *basileus* et dans ses droits de successeur au cours d'une procession qui va d'une église des « Asomates », c'est-à-dire des archanges (au Palais ?), à une église de saint Élie (du Pétrion ?)¹⁷ ; c'est encore à la Saint-Élie que la sainteté de Théophanô, épouse de Léon VI, se manifeste par un premier miracle *post mortem*¹⁸. La fête instituée par Basile I^{er} en l'honneur de son prophète¹⁹, qui porte le souvenir de tant d'événements familiaux, est enrichie par Léon VI, qui commémore à la même date sa réhabilitation, écrit et prononce une homélie en l'honneur d'Élie dans laquelle il fait allusion à son élargissement²⁰, compose des tropaires que le cérémonial conserve à la génération suivante²¹. Pour quoi Élie entre tous les prophètes ? Selon Zonaras, Basile avait l'espoir qu'« il le prendrait un jour avec lui et l'enlèverait sur son char de feu²² ». Il s'agit sans doute d'une boutade, dans un passage où l'historien du XII^e siècle reproche à l'empereur du IX^e de s'être plus soucieux de construire des églises que d'équiper une flotte qui eût pu sauver Syracuse des Arabes ; mais il est vrai que, dans la croyance chrétienne, Élie, comme Hénoc, n'est pas mort et gagnera vivant le Ciel à la fin des temps, ce qui lui donne déjà dans la littérature judaïque un

rôle particulier dans les apparitions. Cette grande figure vétérotestamentaire est donc bon prophète d'avènement et peut-être bon garant d'apothéose impériale.

Celui qui couronne Basile n'est pas non plus un saint ordinaire, mais un général des armées célestes, Gabriel parfois, Michel plus souvent, sans qu'il faille sans doute voir là une hésitation significative, mais plutôt une duplication banale, comme pour Élie et Élisée. Lorsqu'il fut associé au trône le 26 mai 866, Basile avait, selon la tradition, reçu la couronne des mains de Michel III ; mais, après avoir assassiné ce dernier le 23 septembre 867, il se serait fait à nouveau couronner, cette fois à l'église des Asomates (les « sans-corps » Michel et Gabriel), restaurée par lui, afin qu'il soit bien clair qu'il ne devait l'Empire qu'à Dieu, par l'intermédiaire de ses archistratèges/archanges²³. Cette indication est confirmée par l'image du manuscrit de Paris et par l'empressement de Basile à rénover le culte de saint Michel à Constantinople, en reconstruisant dans la ville l'église de l'archange du quartier de Ta Steirou/Tzèrou, près des Arkadianai²⁴, hors de la ville le sanctuaire célèbre mais ruiné du Sôsthénion²⁵, et en consacrant à l'archange comme au prophète Élie un oratoire à la *Néa ekklèsia*²⁶. Les *michaelia* sont nombreux à Constantinople, avec une spécialisation souvent funéraire, mais on peut penser que le culte de l'archange auquel Basile appose une marque dynastique vise ; comme le suggère Génésios, à substituer au patronage de Michel III celui de son saint patron, sans doute aussi à racheter l'assassinat qui a marqué l'avènement et à conjurer la vengeance céleste dont l'archange est l'exécuteur habituel²⁷. Léon VI prolonge la tradition en dédiant à saint Michel une chapelle de l'église du couvent qu'il fonde pour le futur patriarche Euthyme²⁸.

À côté des dévotions particulières, il faut réserver une place aux modèles de royauté. À David, d'abord, car tout ramène à lui, à l'onction dont il est, sinon le premier, au moins le plus illustre bénéficiaire, le seul sous le patronage duquel peut se concevoir une royauté à la fois sacerdotale et héréditaire. C'est en termes vétérotestamentaires, nous le savons, que Basile I^{er} pensait à sa mission impériale. Un faisceau de témoignages ou de recoupements le prouve. Vers 873, par l'intermédiaire du diacre et protonotaire Théophane, il interroge

Photius, qui a été déposé du patriarcat plus de cinq ans auparavant mais commence de rentrer en grâce, sur certaines difficultés d'exégèse concernant ceux que Salomon « surpassait en Sagesse », sur l'onction, sur les acclamations populaires du couronnement de David, sur le gigot que Samuel donna à manger à Saül²⁹. Dans trois poèmes adressés à Basile, que l'on attribue au même Photius et qui dateraient de la même époque, on trouve de multiples allusions à la « Sagesse », à David, aux *Psaumes* LXXI et CLI³⁰. Un long panégyrique du *Laurentianus Plut.* IX 23, récemment publié, qui pourrait avoir le même auteur redevenu patriarche en 877, insiste encore sur le thème de l'onction et sur David³¹.

Athanasios Markopoulos a montré comment du modèle davidique on passe alors à une quasi-identification à David³². Comme David, Basile est d'humble origine. Cette similitude revient même dans les éloges, s'ajoutant au prestige propre du « particulier » (*idiôtès*) qui ne doit son accession au trône qu'à ses mérites et limitant quelque peu le succès de la généalogie fabriquée qui rattachait le parvenu aux Arsacides³³. Sur l'une des mosaïques décorant le Kainourgion, « Nouvelle salle » du Palais, les enfants de Basile remercient Dieu d'avoir relevé leur père de sa « pauvreté davidique » pour l'« oindre de son Esprit »³⁴. Comme David succède à un roi mal-aimé, Saül, Basile remplace un empereur décrié, Michel III ; comme David perd, en expiation d'un crime de sang, le premier fils que lui a donné Bath-Shéba et a pour successeur le second, le « Sage » Salomon, Basile attribue à la vengeance divine la perte, en 879, de son fils aîné Constantin, et désigne son second fils, qu'il n'aime guère, Léon « le Sage »³⁵. La « métaphore » d'une royauté davidique se développe et se réalise pour ainsi dire sur trois générations au moins de la « divine dynastie » macédonienne.

Le modèle constantinien aussi. Constantin est présent dans l'iconographie du *Parisinus* gr. 510 non seulement par l'insigne du *labarum*, mais par le choix de certaines images : le rêve qui lui fit voir pour la première fois la croix, la victoire du Pont Milvius (fol. 440). Au concile de 869-870, Basile est salué comme Nouveau Constantin et sa femme Eudocie comme Nouvelle Hélène³⁶. David et Constantin se retrouvent à l'arrière-fond de la politique antijudaïque, lorsque Basile lance, vers 873-874, après Héraclius en 630 et Léon III vers 722,

une vaste campagne pour le baptême des juifs et met ces derniers en demeure, comme avait fait le Constantin de la légende, de démontrer publiquement la vérité de leur foi ou de se convertir. Le but est peut-être de rallier à l'Empire des communautés dont l'importance ne fait que croître à mesure que l'économie urbaine renaît ; mais l'empereur retrouve aussi la vision apocalyptique de son rôle qu'avaient eue ses prédécesseurs et qui continuait de nourrir le mythe constantinien : aider à l'accomplissement de l'économie divine par des retrouvailles, prévues aux derniers jours, entre l'ancien et le nouveau peuple élu, procéder à une réunification que seul peut conduire à son terme un successeur de David et un empereur-prêtre. Qu'il touche alors à un point sensible, la réaction de l'Église le fait comprendre : les réserves traditionnelles des clercs sur ce sujet deviennent cette fois opposition violente et provocante à la conversion des juifs, dénonciation de l'abus de pouvoir commis par un empereur « laïc » qui se mêle de discuter de religion, de convertir, d'enseigner, peut-être même de pratiquer personnellement la catéchèse et le baptême. À l'initiative de Basile répond un pamphlet du meilleur théologien et canoniste de l'époque, Grégoire Asbestas, qui ne se contente pas de défendre les dogmes et les canons, mais prêche la rébellion et menace d'anathème le pouvoir impérial³⁷. En fait, dans un tel épisode, ce ne sont pas seulement deux politiques religieuses qui s'opposent, mais une religion de l'Église et une religion de l'empereur.

Sans doute Basile restaura-t-il ou construisit-il à Constantinople bon nombre d'églises dédiées au fondateur. Mais son petit-fils fit encore mieux en orchestrant une relance de l'idéologie constantinienne et son détournement en faveur de la dynastie³⁸. C'est sans doute lui qui ajoute à la généalogie faisant descendre Basile des Arsacides par son père la « solide rumeur » qui le rattache à Constantin par sa mère³⁹. Trêve de pauvreté et d'obscurité davidiques : on insiste maintenant sur l'illustration des ancêtres et la « naissance dans la pourpre ». Liutprand, évêque de Crémone, reproduit fidèlement dans son *Antapodosis* ce qu'on lui a dit à propos de Constantin VII son Porphyrogénète lors de sa première ambassade à Constantinople, en 949-950 : « Porphyrogénète ne signifie pas né dans la pourpre, mais né dans un bâtiment que l'on appelle Porphyra. C'est Constantin le Grand qui ordonna de construire

ce bâtiment ; il voulait que ses descendants y vissent le jour et fussent appelés *porphyrogénètes* pour cette raison. Et certains affirment que ce Constantin, fils de Léon, est un descendant par le sang de Constantin I^{er} 40. » On comprend par quel cheminement le « modèle » devient « ancêtre ». Cette parenté biologique, à laquelle personne ne pouvait vraiment croire, fait l'amalgame de plusieurs éléments : une homonymie de nom sur laquelle la rhétorique et Constantin VII lui-même ne se privent pas de jouer, l'idée d'une légitimité constantinienne répandue sur toute la lignée des souverains orthodoxes, et celle que Constantin lui-même, en mettant fin à la Tétrarchie, a fondé cette nouvelle légitimité sur un principe dynastique qui n'a pu prévaloir de son temps, mais a trouvé avec Basile et ses descendants un nouvel enracinement.

D'autres cultes portent la marque des Macédoniens : celui de sainte Euphémie, à laquelle est dédié le monastère que fonde Basile I^{er} pour l'inhumation des membres de sa famille et où ses filles deviennent moniales 41, ou bien encore saint Démétrius, que Léon VI aurait vu apparaître dans sa prison pour lui annoncer sa prochaine réhabilitation 42 et qu'il remercie de toutes sortes de façons, en composant trois homélies en son honneur 43, en lui dédiant un sanctuaire au Palais où le cérémonial prévoit une procession le 26 octobre 44, et en gratifiant sans doute sa grande église de Thessalonique de riches revenus sur le commerce bulgare 45. Mais à cette sainteté plus humaine et ordinaire, qui n'est ni celle d'êtres célestes comme les archanges, ni celle des prophètes de l'Ancien Testament comme Élie, ni celle de grands modèles de royauté comme David et Constantin, la dynastie macédonienne espérait surtout faire accéder quelques-uns des siens.

Nicétas Paphlagôn, dans son pamphlet de la *Vie d'Ignace le Patriarche*, parle de l'impudence de Photius, qui aurait poussé la complaisance jusqu'à proclamer saint, de sa propre autorité, le fils bien-aimé de l'empereur, mort prématurément vers septembre 879, et qui n'aurait « pas eu scrupule à l'honorer de monastères et de sanctuaires 46 ». Un chroniqueur fait écho en racontant comment le patriarche aurait profité de son ascendant sur l'empereur pour le tromper en simulant une apparition du défunt à cheval, dans un lieu boisé où son père avait été conduit, où il crut reconnaître son fils et où il lui

aurait ensuite dédié un couvent 47. L'épisode ne sort pas trop de la vraisemblance, et l'on a cru longtemps – à tort – que ce saint Constantin avait sa commémoration au *Synaxaire* 48. En fait, l'anomalie semble avoir été assez vite résorbée : peu de sources en font mention et Constantin est sagement inhumé dans un sarcophage des Saints-Apôtres 49. Mais il semble bien que le culte avorté ait pu se dissimuler sous le culte officiel du premier empereur chrétien, alors relancé : peut-être l'église de Saint-Constantin fondée par Théophanô, belle-fille bien-aimée de Basile, près de la citerne de Bonus à Constantinople, joue-t-elle d'homonymie ; peut-être le monastère de l'apparition du fils de Basile dans la banlieue de la capitale est-il à identifier avec l'église Saint-Constantin-le-Grand construite par Basile lui-même au palais de Pègai et sagement rebaptisée.

Le culte de Constantin fils de Basile tourne court, mais celui de Théophanô finit par réussir. La sainteté viendra aux Macédoniens, moins directement et plus discrètement, par la belle-fille du fondateur et par la « dynastie féminine » des Martinakioi. Nouvel exemple du rôle des alliances. Théophanô, « reine de beauté » de 882, avait été sélectionnée pour devenir la femme de Léon VI plutôt en raison de son « sang royal » et de sa parenté avec l'impératrice Eudocie qu'en raison de ses charmes, auxquels son jeune mari Léon n'était pas sensible 50. Elle était dévote, s'était éloignée de toute vie conjugale après la mort de son unique fille ; elle était donc une mauvaise pourvoyeuse d'héritiers, mais pouvait faire une assez bonne sainte lorsqu'elle mourut, sans doute le 10 novembre 895 ou 896 51. Pour cette sanctification, il fallut néanmoins le puissant soutien de son clan et de Léon VI lui-même, qui mit alors autant d'obstination à lui conférer la sainteté qu'il avait mis d'ardeur à lui substituer, de son vivant et après sa mort, des femmes plus avenantes et qu'il espérait plus fécondes. L'entreprise ne fut pas aisée, comme le souligne l'auteur anonyme de sa *Vie*, sans doute un clerc parent ou client des Martinakioi, qui rechigne à prendre la plume et à ajouter à son œuvre deux canons ; après tout, écrit-il avant de se décider, Théophanô n'a ni la virginité d'une vraie moniale, ni la fin sanglante d'une martyre, ni même les miracles d'une sainte. Peu importe. L'hagiographe rassemble quelques menus faits survenus à partir du quarantième jour après la mort, moment où la sainteté commence à se révéler sur terre

après le voyage de l'âme dans l'au-delà et sa comparution devant Dieu, et dont il affirme avoir été témoin : soulagement de petits malaises ou hasards heureux survenus à des parents de Théophanô, au narrateur ou à sa famille⁵². Les évêques résistent, jugeant cette sanctification hâtive plus conforme à l'« amour familial » qu'au véritable « zèle divin », mais ils finissent par s'incliner⁵³.

La bataille de la « canonisation » est gagnée, mais celle des reliques commence, avec des transferts multiples et des accommodations entre la famille impériale et la hiérarchie épiscopale⁵⁴. Théophanô est d'abord déposée provisoirement dans le mausolée constantinien des Saints-Apôtres, tandis qu'on s'efforce de démontrer que son corps produit des miracles et que Léon VI, selon son projet initial, fait construire à proximité, en toute hâte et avec des matériaux de récupération, une église qui lui est dédiée et où sa dépouille doit être transférée⁵⁵; mais l'opposition du clergé contraint l'empereur à renoncer à ce transfert et à ne promouvoir le culte de Théophanô dans l'église de belle taille qu'il vient de lui édifier que sous le camouflage d'une dédicace générale à « Tous les Saints »⁵⁶. À la génération suivante, celle de Constantin VII, Théophanô repose toujours au mausolée des Saints-Apôtres, où se célèbre sa synaxe officielle le 16 décembre⁵⁷, tandis que lui est dédiée, sans sa relique, une chapelle latérale de l'église de Tous-les-Saints. Beaucoup plus tard, son corps est transféré dans l'église du monastère qu'elle a fondé, Saint-Constantin de la citerne de Bonus⁵⁸, preuve que son culte s'est rapidement développé et qu'il reste étroitement lié au souvenir de la dynastie.

C'était la première fois qu'une famille impériale poussait des pions vers cette sainteté personnelle dont nous avons vu qu'elle leur était le plus souvent déniée. Au total, un demi-échec, mais vite compensé par le biais du cérémonial.

Cérémonial et récupération dynastique

À tous ces hauts lieux de la dévotion et de la sainteté « macédoniennes », noyés dans l'inventaire général des cultes de la capitale, les itinéraires processionnels des IX^e et X^e siècles rendent leur cohérence et leur sens dynastique. On les retrouve dans deux groupes de chapitres du *Livre des cérémonies* qui

forment une strate aisément identifiable, correspondant à des innovations de Basile I^{er} ou de son successeur Léon VI et à des protocoles recueillis ou établis par ce dernier ou par Constantin VII son fils. Le premier groupe concerne la célébration de la Saint-Élie, de l'anniversaire de la dédicace de la Nouvelle Église (*Néa*), la grande fondation de Basile I^{er}, la célébration de la Saint-Michel et celle de la Saint-Démétrius; le second se donne comme le « nouveau cérémonial » pour la commémoration de saint Constantin et la procession de la fête de « Tous les Saints ». D'un côté les saints tutélaires de la dynastie, de l'autre les modèles et les saints de la « famille » impériale.

Commençons par ce dernier aspect.

Le titre du cérémonial du 21 mai souligne une révision récente du cérémonial, que l'on souhaite pérenniser en la fixant par écrit : « Comment il faut conserver, telle qu'elle se déroule maintenant, la commémoration annuelle de saint Constantin le Grand et la dédicace des saintes croix déposées dans le nouveau palais de Bonus. » Quelques jours avant, une procession a lieu au palais de Bonus. La nuit précédente, s'est déroulée dans l'église Saint-Constantin de ce même palais, situé dans la région nord de Constantinople, une veillée « priée » auprès des précieuses et saintes croix. Le jour même, les empereurs vont du proche palais aux Saints-Apôtres, pénètrent dans le narthex, puis, après avoir changé de vêtements, vont jusqu'aux saintes portes du sanctuaire où ils rendent grâce à Dieu par une triple inclination, mais n'entrent pas. Ils vont directement au mausolée de Constantin, dans le prolongement du bras est de l'église. Le patriarche, qui les attend à la porte de communication, s'avance avec eux et donne l'encensoir au premier empereur pour qu'il encense le sanctuaire du mausolée, les tombes de « Léon le souverain orthodoxe », de la sainte impératrice Théophanô, de Basile « l'orthodoxe et bon empereur », et pour finir de « Constantin I^{er} le Grand, saint et glorieux empereur ». Après une prière du patriarche et le chant d'un tropaire, les souverains traversent la cour faisant communiquer le mausolée avec l'église de Tous-les-Saints et gagnent par une voie directe le palais de Bonus. Cette fois c'est l'empereur qui attend et accueille le patriarche et qui va avec lui vénérer la croix dans le double sanctuaire dédié à Constantin et à sa mère Hélène.

Les souverains « montent » ensuite au palais de Bonus, où, l'office terminé, est prévu un repas avec le patriarche et une sélection de sénateurs et métropolitains⁵⁹.

Pour la fête de « Tous les Saints » (premier dimanche après la Pentecôte)⁶⁰, les souverains viennent cette fois du Grand Palais, descendent de cheval aux Saints-Apôtres, et, après les préparatifs habituels, rejoignent le patriarche à la barrière de chancel des Saints-Apôtres, pénètrent avec lui à l'intérieur du sanctuaire, puis le suivent pour gagner, à quelques dizaines de mètres vers l'est, l'église de Tous-les-Saints, où est célébrée la liturgie de la « dédicace ». Les souverains et le patriarche entrent dans le *bèma* central, passent à droite dans la chapelle d'un mystérieux martyr Léon, repassent ensuite par l'arrondi de l'abside principale dans la chapelle symétrique consacrée à sainte Théophanô, où ils changent de vêtements. Après avoir écouté l'Évangile dans la partie centrale de l'église consacrée à « Tous les Saints », ils reviennent dans la chapelle latérale de Sainte-Théophanô, où est fixée la liste des invités pour le banquet qui va suivre et qui sert en quelque sorte de salon et de vestiaire, de *mètatorion*, comme l'extrémité est du collatéral sud de Sainte-Sophie. Ils sortent ensuite dans la cour est des Saint-Apôtres, en traversant l'atrium d'une chapelle Saint-Nicolas qui doit être contiguë à l'église de Tous-les-Saints, gravissent un escalier extérieur en bois qui leur permet, par les tribunes, de gagner directement les quelques pièces d'apparat que l'on appelle le « palais des Saints-Apôtres », où a lieu l'inévitable banquet⁶¹.

Il fallait entrer dans ces détails pour comprendre comment les premiers empereurs de la dynastie exploitent à leur profit la sainteté constantinienne en même temps qu'ils en redorent le blason, terni par l'iconoclasme. Tout commence par la réouverture du mausolée circulaire de Constantin, qui, après l'inhumation d'Anastase en 518, était considéré comme plein et suppléé par le mausolée cruciforme que Justinien avait fait édifier pour lui-même et ses successeurs à l'est du bras nord, lorsqu'il avait reconstruit les Saints-Apôtres sans toucher à la rotonde de Constantin⁶². Sans doute ce second mausolée était-il à nouveau encombré de sarcophages ; sans doute aussi la présence de souverains des dynasties iconoclastes lui valait-il la réputation équivoque d'un cimetière d'empereurs « orthodoxes et hérétiques » ; mais si les iconoclastes se trou-

vaient dans le mausolée de Justinien, sauf Constantin V qui en avait été expulsé longtemps après sa mort, nombre d'empereurs ariens reposaient dans celui de Constantin, à commencer par son fils Constance II. Ce n'était pas en raison de leur sainteté ou de leur orthodoxie mais de leur fonction qu'ils reposaient, comme l'écrivait Jean Chrysostome, « dans l'antichambre des apôtres⁶³ ». Lorsque la rotonde constantinienne est réouverte à la mort de Basile en 886, ou peut-être de son fils Constantin en 879⁶⁴, après plus de trois siècles de fermeture, il s'agit bien de tenter une greffe de la nouvelle dynastie sur la vieille souche impériale.

Mais il y a mieux. Les deux chapitres du *Livre des cérémonies* qui viennent d'être analysés montrent que le lieu d'inhumation devient plus ou moins lieu de culte, retrouvant ainsi la vocation que lui assignait le fondateur dans un projet initial que l'Église avait réussi à modifier. Constantin Porphyrogénète l'appelle par deux fois Saint-Constantin, comme s'il s'agissait d'une église ; il nous apprend qu'il est pourvu d'un *bèma* et d'un autel central pour une liturgie funéraire ou eucharistique, comme le souhaitait le fondateur ; il nous montre, enfin, comment le cérémonial prévoit que les souverains encensent – geste de prêtre –, en remontant le temps, les tombes de Léon, Théophanô, Basile et Constantin le Grand, comme s'il s'agissait d'une même famille, illustrée par deux saints patentés.

La récupération dynastique s'accompagne d'une tentative frauduleuse de sanctification, où Théophanô joue un rôle déterminant. Dans le cérémonial rénové, elle est partout présente : elle est la fondatrice de l'église Saint-Constantin du palais de Bonus, d'où part et où revient la procession du 21 mai ; son corps repose au mausolée de Constantin, où son hagiographe nous dit qu'il produit des miracles ; elle est honorée dans l'église construite pour elle sous le prêtre-nom de Tous-les-Saints, où une chapelle latérale porte son nom et où une chapelle symétrique, dédiée à un martyr Léon parfaitement inconnu⁶⁵, semble reconstituer le couple impérial Léon VI-Théophanô. Faute peut-être d'avoir pu promouvoir un saint Constantin issu de leur sang, les descendants de Basile confient à cette parente par alliance le soin de relayer jusqu'à eux la sainteté de l'empereur fondateur.

En fait, c'est de tout le site remodelé des Saints-Apôtres

que les Macédoniens prennent possession. Le mausolée de Constantin réactivé, qui reçoit – sauf exceptions – leurs tombes jusqu'à l'extinction de la dynastie, est devenu le centre d'un ensemble architectural comprenant à l'ouest l'église dédiée aux apôtres et le « palais » attenant, à l'est l'église de Tous-saints dont les soubassements récemment identifiés révèlent les amples proportions, vers le nord-est, à faible distance, le monastère de Théophanô et son église Saint-Constantin, intégrés par Romain Lécapène dans l'ensemble architectural du « palais de Bonus »⁶⁶ (voir plan 6).

Les processions en l'honneur des saints protecteurs font découvrir une autre caractéristique de la piété des premiers Macédoniens : l'organisation des cultes dans des églises à dédicaces multiples intégrées à l'espace palatial.

Pour la Saint-Élie (20 juillet), fête dont une scolie précise qu'elle a été introduite dans le cérémonial par Basile I^{er}, mais qui fut redéfinie et orchestrée par Léon VI, les sénateurs se rassemblent la veille à l'hippodrome, pénètrent dans le Palais, gagnent l'église de la Théotokos du Phare construite sur l'une de ses terrasses, suivent l'office des vêpres, écoutent pour la prière finale un tropaire composé par Léon VI et chanté en chœurs alternés par les gens de la Chambre et le clergé impérial, et reçoivent chacun une croix d'argent. Le jour même, tandis que le cortège officiel va attendre les souverains dans le narthex de la « Nouvelle Grande Église », la *Néa*, l'empereur accueille le patriarche dans ses appartements. Tous deux descendent à l'église de la Théotokos du Phare, passent ensuite dans celle de Saint-Élie où est chanté le même tropaire, traversent à nouveau la Théotokos du Phare pour rejoindre, par la terrasse de l'Héliakon et l'escalier du Boukoléôn, le sénat et les dignitaires qui les attendent dans le narthex de la *Néa*. C'est là que commence la liturgie proprement dite. Les souverains vont d'abord avec le patriarche dans l'oratoire de cette église consacrée à saint Élie, pénètrent dans le sanctuaire, baisent les saintes portes, la nappe de l'autel et la principale relique, la « mélote » du prophète, c'est-à-dire son manteau de peau de mouton ; ils déposent leur offrande sur son autel, puis accomplissent les mêmes gestes de dévotion aux autres autels, en faisant le tour de l'église ; ils passent enfin par le collatéral nord pour aller allumer des cierges

devant une « image de Basile, le souverain ami du Christ »⁶⁷. Ils prennent ensuite congé du patriarche, entrent dans un « oratoire », écoutent l'Évangile dans le narthex faisant face à la mer, qui semble leur servir d'appartement, et s'y restaurent avec quelques invités avant de regagner le centre du Palais par le même chemin⁶⁸.

Pour la commémoration de la dédicace de la *Néa*, le 1^{er} mai – instituée elle aussi, précise le même scoliaste, par Basile I^{er} qui construisit l'église –, les préparatifs sont à peu près les mêmes et le cérémonial prévoit également que le cortège des dignitaires et sénateurs attende dans le narthex de la *Néa*, tandis que les souverains, le patriarche et les gens de la Chambre commencent par une visite privée à la Théotokos du Phare, à laquelle ils accèdent directement de leurs appartements, et d'où ils gagnent la *Néa*, sans détour cette fois par l'église Saint-Élie. L'entrée et le dépôt d'offrande ont lieu à l'autel principal de la Nouvelle Grande Église, et les souverains ne visitent qu'ensuite les autels secondaires, dont celui de saint Élie, avant d'aller allumer des cierges devant l'image de Basile et de gagner le narthex face à la mer pour l'Évangile et le repas. Le protocole précise ensuite : « Il faut savoir que la fête de l'archistratège, le 8 novembre, se célèbre selon l'ordre et le cérémonial de cette fête [de la dédicace]. Il faut savoir aussi qu'en cette fête de l'archistratège, la célébration a lieu dans l'oratoire de l'église, c'est-à-dire dans l'oratoire de l'archistratège », entendons à l'un des autels secondaires, dédié à l'archange Michel⁶⁹.

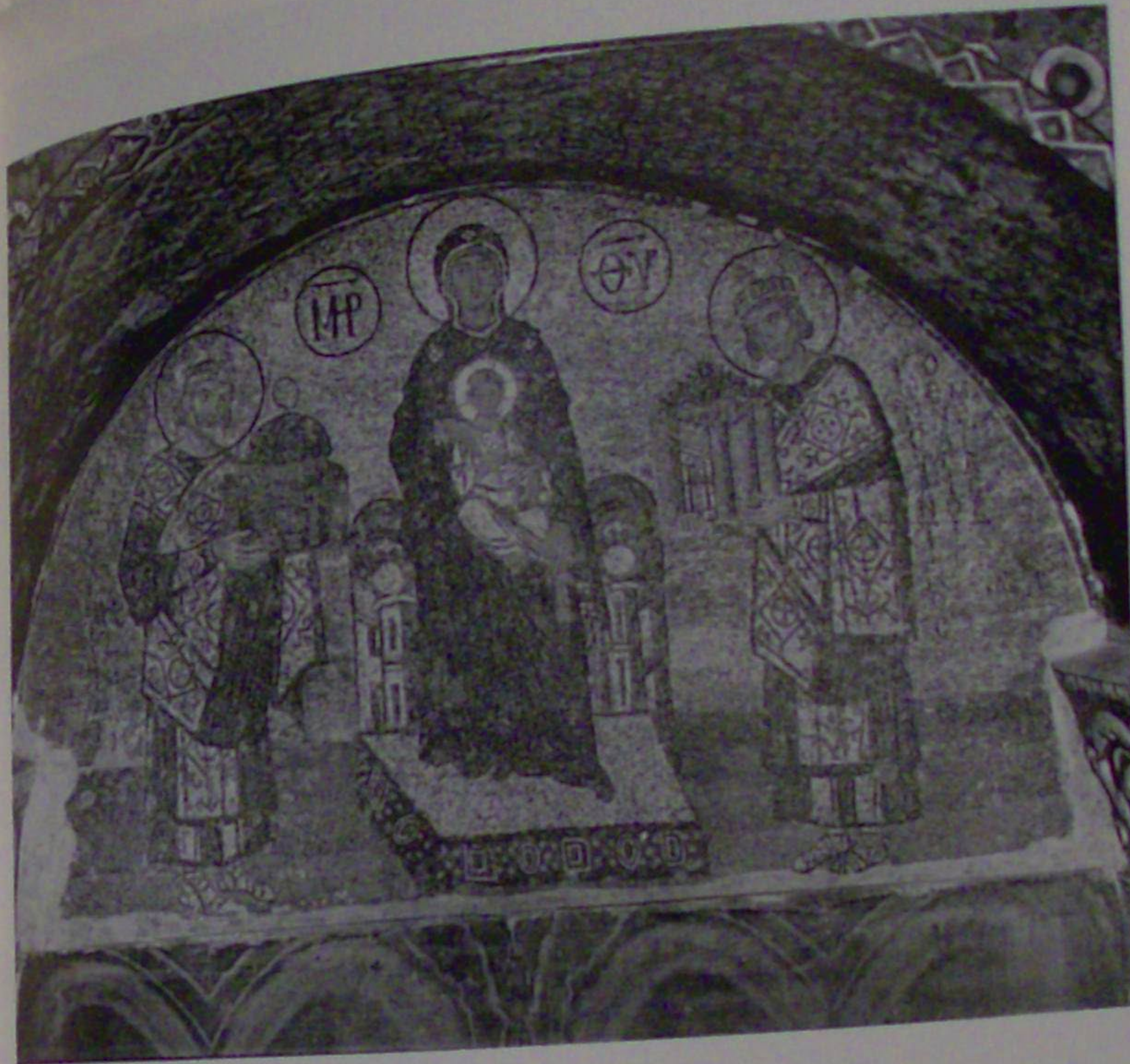
C'est évidemment Léon VI qui a officiellement intégré au calendrier impérial la fête de Saint-Démétrius, le 26 octobre, et qui en a fixé le déroulement, pour remercier le saint messager de sa libération et de sa réhabilitation en 886. Le cérémonial est sensiblement différent des précédents, mais de structure apparentée : les souverains commencent leurs dévotions au sanctuaire palatial de Saint-Pierre ; lorsqu'ils en sortent, les chantres entonnent un tropaire composé « par le très sage et bon empereur Léon » en l'honneur de saint Démétrius ; le cortège se rend ensuite à l'église du martyr, construite par Léon VI à proximité immédiate de la Théotokos du Phare⁷⁰. S'y déroule « l'office habituel, c'est-à-dire celui de la dédicace »⁷¹.

Les processions organisées autour du mausolée de Constan-

tin conduisaient les empereurs au cœur de la ville, à bonne distance de leur Palais, et jetaient un pont entre sainteté dynastique et religion officielle. Celles qui viennent d'être analysées se déroulent sur le très court trajet conduisant de la salle du trône aux lieux de culte établis sur les terrasses sud de l'ensemble palatial ; elles font une place spéciale au clergé du Palais en marge de la hiérarchie patriarcale, établissent une distinction entre un cortège officiel et une suite impériale, et donnent donc davantage l'idée d'une dévotion familiale et d'une privatisation des cultes.

Tout s'organise autour de deux pôles, l'église de la Théotokos du Phare, restaurée par Michel III et inaugurée par le patriarche Photius en 864 ⁷², et la Nouvelle Église, construite par son successeur et assassin Basile I^{er} et consacrée par le même Photius le 1^{er} mai 880 ⁷³. On pense d'abord à une opposition entre un édifice qui porte la marque du dernier des « Amoriens » et un autre dont le premier des « Macédo-niens » a voulu faire le monument de sa légitimité nouvelle. Mais cette piste ne mène nulle part : Basile ajoute à la Théotokos du Phare une chapelle dédiée à son protecteur Élie et Léon VI un sanctuaire adjacent consacré à saint Démétrius. Il n'y a pas rivalité dynastique, mais complémentarité culturelle sous de multiples aspects. D'abord topographique. Les deux églises sont incluses dans le périmètre palatial, mais de part et d'autre d'une limite qui définit une partie intérieure et une partie extérieure du Palais : la Théotokos du Phare est directement reliée aux appartements et à la salle du trône par une galerie, elle se trouve « au beau milieu du Palais », écrit Photius ⁷⁴, et les pèlerins occidentaux ne se trompent guère en la qualifiant de *capella imperatoris* ⁷⁵, puisque nous voyons que s'y déroule la phase « privée » du cérémonial et que Léon VI y transfère la célébration des mariages impériaux, qui avaient lieu précédemment à la chapelle palatine de Saint-Étienne. Quant à la *Néa*, elle est à la fois dedans et dehors ; à la même époque, Constantin Porphyrogénète la place « dans le Palais » ⁷⁶ et Liutprand *juxta palatium* ⁷⁷ ; elle a son statut, son économe et ses revenus propres ; elle est desservie par un clergé autonome, distinct du clergé du Palais ⁷⁸.

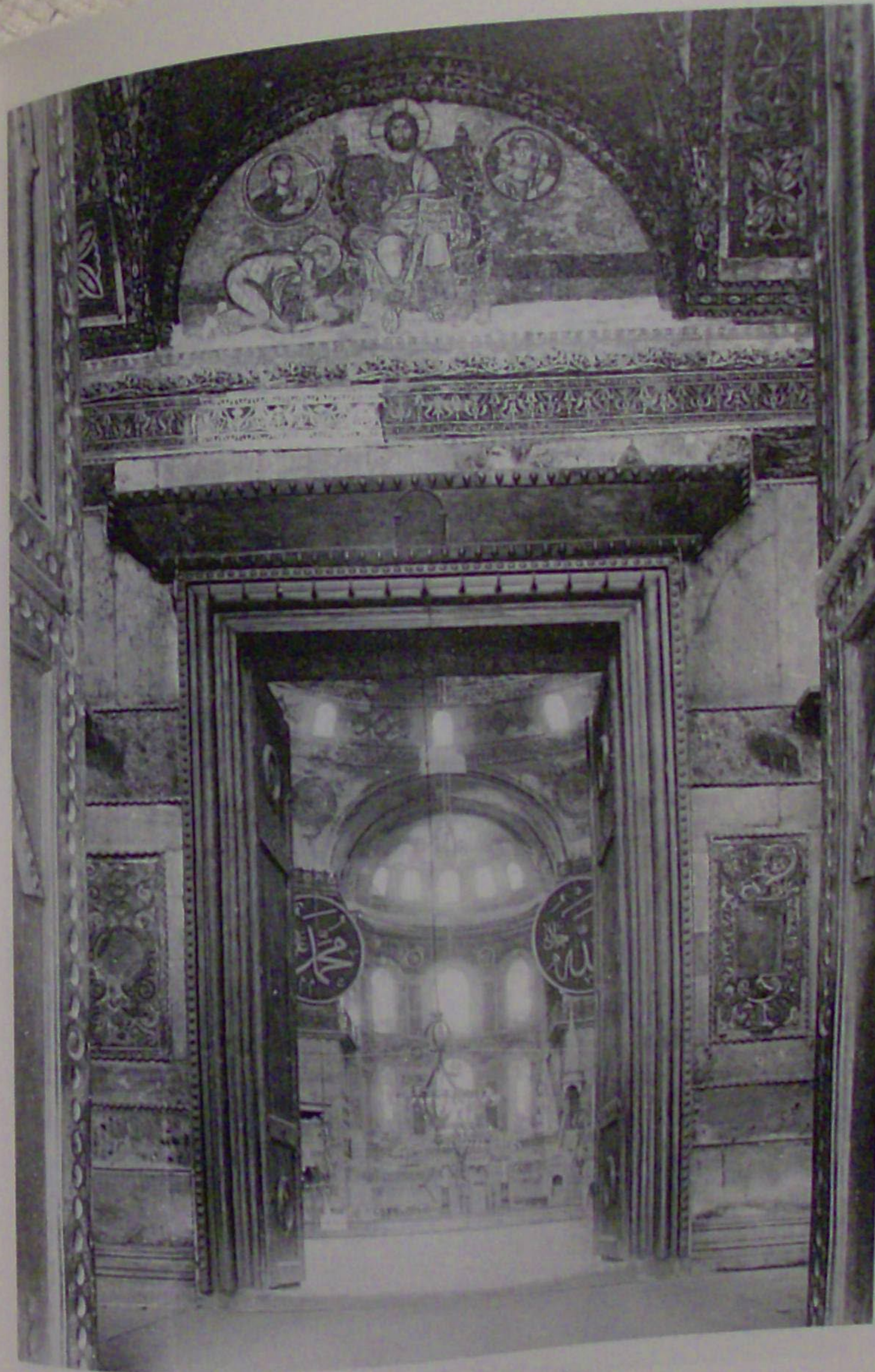
À cette division topographique et fonctionnelle s'en superpose une autre, que Paul Magdalino a mise en évidence ⁷⁹ : l'une des deux églises est « néotestamentaire », l'autre « vété-



1. Mosaïque du vestibule de Sainte-Sophie, au-dessus de la Belle Porte : Constantin et Justinien consacrant à la Vierge, l'un sa ville, l'autre son église ; seconde moitié du X^e siècle.
Byzantine Visual Resources, © 1995, Dumbarton Oaks, Washington, DC.



2. Mosaïque du narthex de Sainte-Sophie, au-dessus des Portes Impériales : empereur (sans doute Léon VI) prosterné devant le Christ, avec la Vierge et l'archange saint Michel en médaillon ; fin du IX^e ou début du X^e siècle. *Byzantine Visual Resources*, © 1995, Dumbarton Oaks, Washington, DC.



3. Les Portes Impériales de Sainte-Sophie. *Courtesy R. J. Mainstone (in Hagia Sophia, Londres, 1988).*



a) Parisinus gr. 510, entre 879 et 883, fol. 143^v.



b) Parisinus gr. 139, seconde moitié du x^e siècle, fol. 136^v.
Paris, Bibliothèque nationale. Photos © Bibl. nat.

ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΧ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ Ο ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ



ὅτι ἐκ τῆς ὁμοιωσεως αὐτοῦ
τοῦ αὐτοῦ φέρεται ὅτι ἐκ τῆς
αἰωνίου ἱερείας ἀποκατεστην. ὁ δὲ
τῆς ἐκκλησίας τῆς ἁγίας καὶ τῆς

6. Le Christ donnant la communion aux apôtres, entre David, qui a annoncé sa venue, et Melchisédech, à qui Abraham a offert le pain et le vin, préfiguration de l'eucharistie.



a) Psautier Chludov, IX^e siècle, fol. 115^r. Moscou, Musée historique. Photo Collection Millet, E.P.H.E., Paris.



b) Psautier de Londres add. 19 352, copié en 1066, fol. 152^r. Londres, British Museum. Photo Collection Millet, E.P.H.E., Paris.



7. Basile I^{er} recevant le labarum des mains du prophète Élie et couronné par l'archange Gabriel (Homélies de Grégoire de Nazianze, entre 879 et 883), Parisinus gr. 510, fol. C^v, Paris, Bibliothèque nationale. Photo © Bibl. nat.



8. L'impératrice Eudocie, femme de Basile I^{er}, entourée de ses deux enfants couronnés, les porphyrogénètes Léon et Alexandre, Parisinus gr. 510, fol. Bv, Paris, Bibliothèque nationale. Photo © Bibl. nat.

rotestamentaire ». La Théotokos du Phare possède, au témoignage des pèlerins antérieurs au grand pillage de 1204 et de Nicolas Mésarités, toutes sortes de reliques de la Passion : couronne d'épines, fouet de la flagellation, lambeau de pourpre, roseau, tunique, clou de la crucifixion, bandelettes de la sépulture, traces des pieds du Christ sur cette terre ; on y trouve aussi la « sainte tuile », les sandales du Christ ; en 944, y est déposée en grande cérémonie la Sainte Face d'Édesse. Inversement, la *Néa* se fait une spécialité des reliques d'Ancien Testament, dont certaines sont prises à Sainte-Sophie : l'une au moins des trompettes de Jéricho, la corne de bélier d'Abraham (deux instruments qui serviront à sonner l'heure de la Résurrection), la corne avec laquelle Samuel oignit David, la verge de Moïse (peut-être à date tardive, puisque le cérémonial du x^e siècle la dit, comme la croix de Constantin, conservée dans la chapelle du Palais dédiée à saint Étienne), la table de la « philoxénie » d'Abraham, une croix taillée dans un pied de la vigne plantée par Noé après le Déluge, le rameau d'olivier que lui apporta la colombe, sans compter le manteau de peau de mouton que le prophète Élie abandonna à Élisée en s'élevant sur son char de feu⁸⁰. L'église de la Vierge, plus intime et personnelle, est donc comme une étape de prière et d'intercession personnelle, une étape de *déisis*, avant la remontée aux sources de la royauté judaïque que symbolise la *Néa*, où quelques souvenirs de Constantin (la croix de Constantin et son bouclier, d'après les pèlerins) rappellent que le *basileus* chrétien succède à David et à Salomon par l'onction et pour le dénouement eschatologique de la Seconde Parousie, c'est-à-dire du retour du Christ au dernier jour.

Ces contrastes font de l'itinéraire processional qui va de la salle du trône (le Chrysotriklinos, qui a l'architecture d'une église) à la *Néa* en passant par la Vierge du Phare un parcours institutionnel comparable à celui qui conduit l'empereur à Sainte-Sophie⁸¹, et une sorte de méditation active sur l'histoire sainte et ses empereurs-prêtres. Mais, à chaque halte, la simplicité elle-même s'organise selon des formes étrangement similaires, où l'on retrouve les obsessions des Macédoniens. La Nouvelle Église, comme Sainte-Sophie, est dédiée principalement au Christ, mais son plan en croix grecque inscrite, à cinq coupoles et à annexes multiples, favorise un usage litur-

gique plus complexe et une dévotion circulante. Le Christ est bien central, mais c'est pour servir de support aux cultes de saint Élie, sans doute dans l'abside sud, et des archanges Michel et/ou Gabriel, peut-être dans l'abside nord ; il est du reste significatif que l'ambassadeur occidental Liutprand, évêque de Crémone, et plus tard le pèlerin russe Antoine de Novgorod désignent la *Néa* comme une église de saint Michel⁸². Les sources parlent aussi d'un oratoire dédié à la Vierge et d'un autre à saint Nicolas, tous deux articulés au corps central de l'église, mais les présentent comme secondaires⁸³. Quels que soient les détails de l'agencement, l'ensemble architectural est à lire comme l'image de couronnement du *Parisinus* 510 : le Christ, « en haut », est flanqué des deux patrons de la dynastie, et celui qu'il a couronné, l'empereur Basile, est représenté « en bas », au niveau du narthex, par un portrait en mosaïque ou en peinture qui, telle une icône sainte, reçoit les prières de la procession impériale et l'honneur de cierges allumés. Quant à la Théotokos du Phare, après les additions de Basile I^{er} et de Léon VI, elle sert aussi de support à des cultes dynastiques, celui d'Élie et celui de Démétrius, qui donne plus tard son nom à l'ensemble des cultes du site, comme Saint-Michel finit par désigner tout le groupe de la *Néa*.

Il est difficile de préciser le rôle de chaque empereur dans cette politique d'une surprenante cohérence, qui modifie les équilibres cultuels et réorganise le cérémonial à des fins dynastiques. Sans doute Basile est-il son initiateur et Constantin VII Porphyrogénète son codificateur. Mais Léon VI, entre les deux, joue le rôle de l'organisateur. C'est à lui que le traité composé en 899 par Philothée sur l'ordonnance des banquets attribue, avant le *Livre des cérémonies*, l'orchestration et le développement des fêtes du 1^{er} mai (dédicace de la *Néa*) et des 20-23 juillet (Saint-Élie), ainsi que d'autres anniversaires dynastiques⁸⁴. C'est à lui que revient la tâche de gérer un pouvoir devenu pour longtemps patrimoine et de transformer en réseau d'alliances, en religion, l'aide occasionnelle des saints protecteurs de son père Basile. Il est leur chantre ; il écrit sur eux des tropes et prononce des homélies à l'ambon de leurs églises.

Sainte-Sophie et la *Néa*

L'église fondée par Basile I^{er} n'est pas seulement appelée *Néa* parce qu'elle est récente et que son architecture est au goût du jour, mais parce qu'elle « renouvelle » le pacte conclu depuis l'époque davidique entre Dieu et l'institution impériale. Elle est placée sous le thème de la *renovatio imperii*, d'un renouveau cyclique qui fut longtemps d'inspiration purement romaine⁸⁵, mais qui, accompagnant l'apparition d'une nouvelle dynastie, prend ici un autre sens et résonne d'échos bibliques. Constantin Porphyrogénète utilise le plus souvent la dénomination complète, « Nouvelle Grande Église », et affirme qu'elle a été choisie par Basile lui-même⁸⁶. La *Néa* se définit donc par rapport à Sainte-Sophie, l'ancienne Grande Église du Christ, qui demeure bien sûr en exercice et reste un point fixe du cérémonial.

Entre l'une et l'autre, il y a d'abord des similitudes de tous ordres. De même que l'« ouverture » (*ta anoixia*) et la « seconde dédicace » (*ta eghainia*) de Sainte-Sophie ont leur date particulière de célébration dans le *Synaxaire* et les *Typika* aux 22 et 23 décembre⁸⁷, de même la dédicace de la *Néa* est commémorée, avec la même liturgie, à une date, le 1^{er} mai, où elle n'est associée à aucune autre fête liturgique⁸⁸. Pas plus que Sainte-Sophie, la *Néa* n'est une église isolée. Elle est, comme l'a bien montré Paul Magdalino, l'élément principal, et pour ainsi dire le moteur, d'un complexe architectural auquel appartiennent aussi une piste de course et de jeux hippiques, le Tziknistèrion, où Constantin VII précise que les empereurs et leurs « heureux enfants » ont pris l'habitude de « pousser la balle à cheval » (polo), et sans doute un bain, le tout orné de statues prises sur différentes places publiques, comme le bain de Zeuxippe et le Grand Hippodrome figurent dans le même plan d'urbanisme que la Grande Église⁸⁹.

Mais le parallélisme ressort encore beaucoup mieux si l'on prend en compte les textes légendaires qui associent Basile et Justinien, ou les pamphlets qui critiquent le second pour atteindre le premier. C'est sans doute le cas d'un récit qui paraît dater de la seconde moitié du ix^e siècle et met en scène le constructeur de Sainte-Sophie décidant de bâtir à Constan-

tinople le nouveau Temple du christianisme et s'identifiant à Salomon, constructeur de celui de Jérusalem. Sans être tout à fait un roman à clés, cette historiette pleine d'humour pourrait bien viser le fondateur de la *Néa*. Elle montre Justinien surveillant lui-même les travaux et mettant la main à la pâte, comme fit Basile, d'après les sources de l'époque⁹⁰. Le Justinien du récit détourne pour son église tous les moyens de l'Empire et tous les matériaux qu'il peut récupérer ; Basile, nous dit-on, mobilise à cette fin une flotte qui aurait été plus utile à Syracuse assiégée. De même que toute contribution privée, sauf celle de la veuve Anna, est refusée par Justinien, qui ne veut pas partager la gloire de la réussite, la *Néa* est exclusivement impériale, sauf le don de quelques tapis fait par la riche veuve Danélis⁹¹. Justinien inaugurant son chef-d'œuvre avec le patriarche (Ménas), le 27 décembre 537, en grand apparat et avec d'abondantes distributions d'argent, ressemble fort à Basile procédant à la dédicace avec le patriarche Photius, le 1^{er} mai 880⁹². Enfin et surtout, lorsque Justinien fausse compagnie à Ménas pour s'élancer sous la coupole et s'écrier « Je t'ai vaincu Salomon ! », on pense à ce que racontent les chroniqueurs du règne de Basile : l'empereur aurait fait mettre son nom sur une statue de Salomon qui se trouvait autrefois à la Basilique et l'aurait fait enfouir dans les fondations de la *Néa* par un simulacre d'autosacrifice assurant la solidité de l'ouvrage, mais aussi pour une assimilation plus complète de sa fondation avec le Temple de Jérusalem et de sa *basiléia* avec la royauté davidique⁹³.

Cette tonalité vétérotestamentaire indique que nous avons affaire à une critique pleine d'humour – et combien lucide – de la religion des empereurs. Dans un autre style mais dans le même contexte légendaire, la Chronique d'Ahima'atz (XI^e siècle) rapporte une discussion intervenue à Constantinople entre Basile et le représentant des juifs de la ville italienne d'Oria, Rabbi Shefatiya, sur le coût comparé du Temple de Salomon et de Sainte-Sophie⁹⁴ ; et ce texte nous rappelle que le grand rêve impérial d'égaliser David et Salomon avait pour corollaire un projet bien réel de conversion autoritaire des juifs, dont l'Église ne voulait à aucun prix, non pas seulement parce qu'elle violait les consciences et aboutissait à une profanation des sacrements, mais parce qu'elle supprimait une coupure et une division tenues pour nécessaires, remplaçant

juifs et chrétiens dans la même histoire, et faisait de l'empereur tout autre chose qu'un souverain « laïc ». C'est pour quoi le représentant des clercs, Grégoire Asbestas, se dressa alors pour « proclamer sans honte, face aux rois, les témoignages de Dieu » (*Psaume* CXVIII, 46)⁹⁵.

L'iconoclasme avait servi de révélateur ; son dénouement « orthodoxe » n'avait pas éliminé une idéologie impériale qui remontait à Constantin, mais il en interdisait une expression trop abrupte et imposait des compromis. La fondation de la *Néa* en est un. Rattachée directement à l'institution impériale, il est clair que la Nouvelle Grande Église traduit une nouvelle politique religieuse ; mais elle n'empiète pas sur Sainte-Sophie, identifiée désormais à l'institution patriarcale, qui était sortie victorieuse de la crise. De cette duplication prudente, Constantin Porphyrogénète nous offre un exemple, qui touche à la duplicité, dans un passage de son traité sur l'administration de l'Empire.

Si – écrit-il en substance⁹⁶ – les Khazars, Turcs, Rôs ou autres peuples nordiques et scythiques demandent, ce qui arrive souvent, qu'on leur envoie l'un des vêtements, l'une des couronnes ou l'une des robes des empereurs, il faut refuser en répondant ce qui suit : ces robes et ces couronnes n'ont pas été commandées par des hommes et ne sont pas des produits de l'artisanat. D'après ce que nous trouvons dans des histoires anciennes et secrètes, elles ont été apportées par un ange à Constantin, lorsque Dieu fit de ce dernier le premier empereur chrétien, pour être conservées à Sainte-Sophie sans être utilisées tous les jours, mais seulement à l'occasion des grandes fêtes du Seigneur. Aussi, par décret divin, les couronnes sont-elles en dépôt à Sainte-Sophie, suspendues au-dessus de la sainte table d'autel dans le saint sanctuaire, servant d'ornement à l'église. Pour les pièces d'habillement, elles sont déployées sur la table d'autel. Quand arrive une fête du Seigneur, le patriarche prend dans ces robes et couronnes celles qui conviennent à la fête en question et les fait porter à l'empereur qui s'en revêt « comme serviteur et diacre de Dieu » pour la durée de la cérémonie seulement, et qui les renvoie ensuite à l'église, où elles sont à nouveau conservées. Une malédiction de Constantin le Grand est inscrite sur la table d'autel, rendant compte des prescriptions divines trans-

mises par l'ange, contre tout empereur qui prendrait l'un de ces ornements, quelle que soit la raison, dans des circonstances qui ne conviendraient pas : soit pour son usage personnel, soit pour en faire don à un étranger. Si un empereur veut en fabriquer d'autres semblables, c'est l'église qui doit aussi les recevoir, en présence des évêques et du sénat. Ni l'empereur ni le patriarche n'ont le droit de retirer ces robes et couronnes de l'église de Dieu. Les empereurs éprouvent une grande peur à l'idée de contrevenir à ces ordres divins. En effet, un empereur du nom de Léon, qui s'était marié chez les Khazars (Léon IV), par une audace insensée, avait pris l'une de ces couronnes hors d'une fête du Seigneur et sans le consentement du patriarche : il eut aussitôt un anthrax au visage et mourut avant l'heure dans les pires souffrances. Depuis cette vengeance divine, on a établi la règle suivante : l'empereur, juste avant d'être couronné, doit jurer qu'il ne concevra ni ne fera rien de contraire aux prescriptions conservées par une longue tradition, et c'est après ce serment que le patriarche le couronne et procède au cérémonial de la fête en question ⁹⁷.

Constantin Porphyrogénète lui-même n'est pas dupe de cette histoire, qu'il présente comme un mensonge diplomatique à servir à des étrangers non chrétiens, particulièrement dangereux et insistants, obnubilés comme bien d'autres « barbares » par les insignes de la *basiléia* « romaine ». Il n'y a évidemment aucune malédiction gravée par Constantin sur la table d'autel de Sainte-Sophie – qui fut du reste refaite par Justinien – concernant les vêtements et les couronnes, non plus que pour interdire de communiquer la formule du feu grégeois, ainsi qu'il l'affirme un peu plus loin. Le serment prêté par les empereurs à l'Église l'est une fois pour toutes au moment de l'investiture et ne se renouvelle pas à chaque fête du calendrier chrétien. Les robes impériales ne servent pas de nappes d'autel. Les empereurs n'ont aucunement besoin d'une autorisation patriarcale pour faire fabriquer ou reproduire dans leurs ateliers des couronnes, robes ou manteaux, et pour en faire éventuellement cadeau aux souverains de peuples amis qui se situent, en les sollicitant et en les recevant, dans la mouvance de Byzance ⁹⁸.

Nous sommes dans le domaine du « faire croire » ; mais il touche à celui du « croire ». On n'invente pas n'importe quoi

pour justifier un refus, et il est pour nous très intéressant que Constantin Porphyrogénète ait pu imaginer, fût-ce en caricature, une institution impériale à ce point rivée à son origine constantinienne – ce qui ne surprend pas trop –, mais surtout ligotée par l'Église. Tout se décide à Sainte-Sophie. L'empereur est tenu en suspicion par les clercs. Il ne peut prendre aucune initiative ; les insignes de son pouvoir sont à la discrétion du patriarche, qui les conserve, qui a seul droit de les choisir et qui s'en dessaisit seulement pour le temps d'une cérémonie et contre un serment renouvelé, non pas seulement d'orthodoxie, mais de soumission à la tradition ecclésiastique. C'est, bien entendu, une exagération manifeste, mais le cérémonial des « fêtes du Seigneur » qui conduit l'empereur de son Palais à la Grande Église nous a semblé aller dans ce sens ⁹⁹.

Qu'en est-il vraiment des insignes impériaux, et plus spécialement des couronnes ? Nous l'avons vu, l'empereur n'entre jamais couronné en tête dans Sainte-Sophie, sauf dans le cas exceptionnel où il doit procéder au couronnement d'un coempereur ; il la retire avant de pénétrer dans le narthex et le patriarche la lui rend à la fin de la cérémonie : on abandonne tout signe de souveraineté dans la maison du Roi des Rois. Mais rien n'indique dans le cérémonial que cette couronne retirée et rendue soit en dépôt à Sainte-Sophie et fournie par le patriarche, dont un représentant, le « référendaire », vient au Palais avant chaque grande fête pour informer l'empereur de l'*ordo* ecclésiastique de la cérémonie, mais sans lui apporter aucun insigne. Rien, sinon une légende, très voisine d'époque et d'inspiration, qui est à mettre en rapport avec le passage de Constantin Porphyrogénète et qui veut que Justinien ait consacré à Sainte-Sophie cent couronnes, pour que l'empereur puisse en changer à chaque fête ¹⁰⁰. En réalité, la Grande Église, comme les autres sanctuaires de la capitale, ne détient que des couronnes votives fabriquées tout exprès, ou des couronnes offertes par les empereurs eux-mêmes de leur vivant ou par leur famille après leur mort, comme celles de Maurice et d'Héraclius ¹⁰¹, ou bien encore des trophées pris sur des rois ennemis, comme les couronnes bulgares rapportées par Jean Tzimiskès en 972 ¹⁰². L'interdit, que Constantin Porphyrogénète généralise pour les besoins de sa cause, concerne uniquement le retour entre des mains profanes de ces objets

consacrés à Dieu : telle est la faute de Léon IV, dont Théophane nous dit qu'il reprit, par passion pour les pierres précieuses, une couronne de Sainte-Sophie, sans doute celle d'Héraclius, et en fut miraculeusement puni ¹⁰³.

C'est le Palais qui est maître de ses insignes ; et c'est dans ses sanctuaires qu'il conserve ces « gages d'Empire », *pignora imperii*, dont il faut préserver et entretenir la sacralité. Le *Livre des cérémonies* en dresse l'inventaire. Dans la chapelle Saint-Théodore, attenante au Chrysotriklinos, se trouvent la verge de Moïse que tient l'empereur pour aller à Sainte-Sophie, et accessoirement les verges, colliers, épées et lances d'officiers et dignitaires. À Saint-Étienne de Daphné est gardée la croix de Constantin le Grand, insigne impérial s'il en est, et à la Théotokos du Phare la nouvelle croix confectionnée, sans doute sur le même modèle, par Constantin VII. À l'église du Seigneur, près du quartier des Excubites, sont déposés « sceptres », bannières et étendards ¹⁰⁴ ; c'est le plus souvent là que le préposé pose la couronne sur la tête de l'empereur lorsqu'il va en procession dans une église hors du Palais, ou lui retire au retour ¹⁰⁵. Dans ces églises-vestiaires du Palais, non seulement les insignes impériaux se sacralisent, mais ils se confondent avec les reliques réputées authentiques dont ils reproduisent la forme, verge de Moïse ou croix de Constantin. Le symbolisme vestimentaire fait du cérémonial non pas seulement un rituel mais une représentation, une sorte de « mystère » médiéval. L'inventaire des insignes du Palais est précédé d'un petit texte qui explique le double sens des vêtements et insignes que l'empereur porte et donne à porter à douze magistrats ou patrices choisis par lui le jour de Pâques : historiquement, ils viennent des consuls romains et des triomphateurs ; symboliquement, ils désignent le Christ ressuscité (dans le rôle duquel se trouve le souverain) et ses disciples (« joués » par les douze hauts dignitaires). Avec le *lōros* qui entoure son corps comme des bandelettes mortuaires, et qui est doré comme le soleil, l'« empereur s'assimile, toutes proportions gardées, à Dieu », écrit sans sourciller Constantin VII dans ce passage qui semble de sa plume ¹⁰⁶. Rien là de prétentieux : le cérémonial, comme la liturgie, est une simulation.

Dans un chapitre où il traite de la tenue des souverains lors des grandes fêtes religieuses auxquelles ils se rendent en pro-

cession – mais aussi de quelques fêtes civiles –, le même Constantin Porphyrrogénète ne s'embarrasse pas de l'avis du patriarche pour décider de la couronne et de l'habit que doit porter l'empereur. Il distingue, d'après la doublure de soie, la calotte, ou plus vraisemblablement la pierre sertie en son milieu, une couronne « blanche », une « bleue », une « verte » et une « rouge », et prescrit l'usage de telle ou telle, à l'aller ou au retour, selon la nature de la fête ou le sanctuaire constantinopolitain visité. Le symbolisme et les critères de choix nous échappent ¹⁰⁷. Mais nous retrouvons ces mêmes couronnes dans un autre chapitre qui décrit la réception d'ambassadeurs arabes ¹⁰⁸ : la blanche, qui remonte au moins à Léon VI, est sur la tête de l'empereur siégeant sur le « trône de Salomon » dans la salle d'audience de la Magnaure ; les autres, dont la fabrication est attribuée explicitement à Constantin Porphyrogénète, sont exposées au Chrysotriklinos. Ce sont, nous dit-on, les couronnes de la « Théotokos du Phare et des autres églises palatines », notamment de Saint-Démétrius ¹⁰⁹ et des Saints-Apôtres (non pas les Saints-Apôtres de la ville, mais ceux « du Palais », dans le quartier des Scholes) ¹¹⁰.

Le petit-fils de Basile I^{er} imagine donc sans peine un Empire chrétien bloqué, dans lequel tout dépendrait de la bonne volonté du patriarche et du pouvoir des clercs de lier et délier ; mais il codifie, après que d'autres les ont mis en œuvre, une autre solution et un autre partage qui aboliraient toute incompatibilité entre le religieux et le politique, entre les architectures ecclésiastiques et les architectures palatiales, entre les couronnes consacrées à Dieu et celles que porte librement l'empereur. La *Néa* entre dans ce jeu. Elle n'est pas à proprement parler une église palatiale, mais l'empereur en dispose et y prend l'essentiel de la décoration en chaînes, lustres et objets d'art lorsqu'il reçoit des ambassades étrangères à la Magnaure ou au Chrysotriklinos ¹¹¹ ; elle n'est pas annexée, mais assez privatisée pour que l'empereur y parvienne sans ces franchissements multiples qui rendent presque infinie la distance entre le Palais et Sainte-Sophie. Elle n'est pas le siège de l'institution patriarcale mais le dernier refuge de l'empereur-prêtre, même si le patriarche y vient en procession avec l'empereur et y officie.

CHATELAIN

LA ROYAUTE DES PATRIARCHES
MILITAIRES

Les clercs

Le clerc, c'est un homme qui a fait ses études, qui a pris ses grades, qui a été ordonné, qui a été consacré, qui a été consacré à Dieu, qui a été consacré à la religion, qui a été consacré à la science, qui a été consacré à la culture, qui a été consacré à la civilisation, qui a été consacré à la humanité, qui a été consacré à la vie, qui a été consacré à la mort, qui a été consacré à l'éternité, qui a été consacré à tout.

Le clerc, c'est un homme qui a fait ses études, qui a pris ses grades, qui a été ordonné, qui a été consacré, qui a été consacré à Dieu, qui a été consacré à la religion, qui a été consacré à la science, qui a été consacré à la culture, qui a été consacré à la civilisation, qui a été consacré à la humanité, qui a été consacré à la vie, qui a été consacré à la mort, qui a été consacré à l'éternité, qui a été consacré à tout.

CHAPITRE VII

LA ROYAUTÉ DES PATRIARCHES (VIII^e-XI^e SIÈCLES)

De Théodore Stoudite à Photius : l'après-iconoclasme

De cette institution patriarcale, de son poids réel ou espéré face à l'empereur, ce sont trois clercs qui vont maintenant nous parler : Théodore Stoudite, non pas le grand réformateur du monachisme oriental, mais l'homme d'Église et de pouvoir qui, lorsque s'achève la première crise des images et avant que ne commence la seconde, à l'aube du IX^e siècle, profite d'un vide politique pour proposer de nouvelles règles ; Photius, le patriarche honni de Rome, qui donne l'idée et trace peut-être le schéma, après sa réhabilitation en 879-880, de ce que pourrait être un souverain pontife de l'Orient chrétien ; le patriarche Michel Cérulaire enfin, qui, dans un autre contexte de schisme, au milieu du XI^e siècle, tente – dit-on – d'usurper la pourpre. Trois époques, donc, trois hommes aussi différents qu'il est possible, trois façons d'opposer au modèle tenace d'une royauté sacerdotale celui d'un sacerdoce royal en réveillant le patriarcat de la somnolence à laquelle le condamnent le plus souvent une orthodoxie consolidée et un rapport de forces inégal avec l'institution impériale.

Tout commence à changer dans la période qui sépare le premier du second iconoclasme, l'iconoclasme sulfureux de l'empereur-prêtre de l'iconoclasme plus habile et mieux construit de l'empereur-arbitre entouré d'une élite de clercs. Entre les deux, une succession de malheurs publics, de guerres perdues et d'invasions ; des empereurs ou impératrices sans consistance ou impopulaires ; un concile de rétablissement des images, Nicée II, en 787, qui doit se tenir hors de Constan-

tinople pour éviter l'hostilité ambiante, fait un usage immodéré de la langue de bois et des autocritiques, et illustre l'impuissance théologique de la nouvelle hiérarchie¹. On attend un homme providentiel qui sauvera l'Empire ; ce sera Léon V, un général unanimement salué comme souverain « très légitime² » jusqu'à ce qu'il relance, en 815, la chasse aux images de culte.

Dans ce chaos, des voix nouvelles se font entendre, celles de Théodore, de sa famille, de ses moines qui viennent de prendre possession du vieux couvent de Stoudios au cœur de la capitale. Un clan, explique le chroniqueur Théophane qui les voit agir et ne les aime guère. Un clan dont on ne sait exactement ce qu'il veut, mais qui s'en prend à la vieille tradition hésychaste, dont on dénonce avec raison l'ambition et qui manie efficacement l'arme du « scandale » (un mot qui entre alors dans le vocabulaire politique courant) à propos de faits auxquels les représentants de l'ancienne génération ne trouvent rien à redire : le remariage de l'empereur Constantin VI avec sa maîtresse, un projet de paix avec les Bulgares, la condamnation à mort d'hérétiques pauliciens non repentis, l'accession au patriarcat, parfaitement admise en Orient, de candidats choisis dans les rangs des laïcs et hâtivement ordonnés³.

Ce sont évidemment pour Théodore Stoudite autant de problèmes de conscience ; mais objectivement ce sont avant tout des « affaires », qui ont un effet de « schisme », c'est-à-dire sur lesquelles s'observe une division allant jusqu'à la rupture de communion entre les partisans de l'« acribie » et ceux de l'« économie », entre ceux qui exigent un strict respect des interdits canoniques conduisant à l'épreuve de force et ceux qui s'accommoderaient d'un compromis permettant de contourner l'obstacle. Si l'on ajoute aux débats dans lesquels Théodore s'engage tous ceux qui créent, après sa mort, des clivages du même type (l'affrontement entre les patriarches Ignace et Photius, la querelle à propos du « quatrième mariage » de Léon VI), on voit que l'Église se trouve pendant plus d'un siècle dans une situation comparable à celle qu'avait connue l'Empire au VI^e et au début du VII^e siècle, lorsque les dèmes, autrement dit les factions Verte et Bleue, sortant du rôle qui leur était assigné à l'Hippodrome, faisaient alternativement dissidence. Si incongrue qu'elle puisse paraître,

l'analogie entre ces « schismes » à répétition et les violences de la « démocratie », également dénoncés comme une rupture dangereuse du consensus, n'est pas arbitraire. Dans les sources, on désigne les deux anomalies du même mot, *stasis*, on note que les adversaires changent parfois de camp, comme si les idées défendues comptaient moins que les alliances occasionnelles, et l'on décrit ces divisions chroniques mais structurellement instables comme un pur mécanisme : un phénomène sans cause ni sens que Procope, parlant au VI^e siècle des « couleuvres », assimilait à une « maladie de l'âme » et que les évêques à leur tour désignent comme une invention du diable, lorsqu'ils veulent ramener la paix dans l'Église en 920 par un « Tome d'Union⁴ ».

Si violents soient-ils au niveau des personnes, ces conflits sont « politiques » et ne coupent pas vraiment l'Église en deux, pas plus que les luttes des Verts et des Bleus n'avaient coupé en deux le *populus constantinopolitanus*. Ils aident au contraire à dépasser le vieux clivage qui avait opposé pendant des siècles les moines à la hiérarchie épiscopale et auquel la réforme de Théodore Stoudite tourne délibérément le dos ; ils renforcent la solidarité du clergé face au monde laïc – autre grand thème de Théodore – et ne divisent les clercs entre eux que sur des stratégies. Ils sont à comprendre comme un mode de fonctionnement alternatif de l'institution devant des enjeux de pouvoir.

Or l'Église, à l'issue du premier iconoclasme, est bien devenue une puissance, et des patriarches de Constantinople qui la dirigent aux côtés d'empereurs affaiblis, on attend qu'ils aient une autorité et les moyens d'agir. Pour la première fois, on parle des procédures de choix. C'est le sujet d'une lettre que Théodore, implicitement candidat, adresse à l'empereur Nicéphore, en 806, au sujet du remplacement du défunt patriarche Tarasios⁵. Dieu, lui écrit-il, a veillé à ce que votre piété règne sur la chrétienté non seulement pour que soit redressé le pouvoir séculier, mais aussi pour que les affaires ecclésiastiques bénéficient, si c'est nécessaire, d'un égal redressement et que se produise entre les deux un nouveau « mélange ». Il faut pour cela que le futur hiérarque soit investi à la suite d'un choix incontestable et « légitime ». Puisque l'empereur lui a demandé son avis, il répond en constatant, d'abord, que l'Église ne manque pas de gens intel-

ligents et recommandables, mais que pour un tel poste il faut en outre quelqu'un qui sache interpréter d'un cœur parfait les décrets de Dieu, qui soit passé par tous les grades ecclésiastiques du plus modeste au plus élevé (ce qui n'est ni le cas de Tarasios, ni celui de Nicéphore qui sera désigné, ni plus tard de Photius, tous trois sortis des bureaux de l'administration impériale) et qui puisse faire partager aux autres l'expérience la plus riche possible. Quelqu'un qui se distingue au milieu de tous comme le soleil parmi les astres, Théodore (qui est, rappelons-le, sur les rangs) ne voit personne de tel et ne se risque donc pas à énoncer une préférence ; mais il suggère une procédure. L'empereur devrait réunir évêques, higoumènes, ascètes « stylites » ou « emmurés » — car, ajoute-t-il dans un mouvement d'humeur contre l'ascèse solitaire, les stylites devraient descendre de leur colonne et les emmurés sortir de leur séquestration, s'agissant du bien commun — ainsi que des clercs sélectionnés, parmi lesquels ne seraient retenus que ceux qui l'emporteraient par l'intelligence, la sagesse et les mœurs. C'est eux qui auraient à désigner le plus digne. Trois fois heureux les souverains « imitateurs du Christ » s'ils agissent ainsi : leur *basiléia* en sera renforcée et leur nom sera exalté de génération en génération. Dieu a donné aux chrétiens le sacerdoce et la royauté, qui modèlent le monde terrestre à l'image du monde céleste ; si l'un ou l'autre se détériore, l'ensemble en pâtit. Nicéphore ne pourrait mériter plus grand éloge que s'il donnait à l'Église un proêtre ayant, autant qu'il est possible, même mérite que lui.

Ce texte contient implicitement ou formule explicitement quelques idées neuves, notamment celle d'un gouvernement unique de l'Église, qui devrait se situer au même niveau que le gouvernement de l'Empire, c'est-à-dire être œcuménique. Il brosse un portrait idéal, une sorte de « miroir de patriarches », sans doute le premier du genre, qui suggère combien on compte, pour sortir de la crise, sur l'émergence d'un patriarcat fort. Il esquisse une procédure qui ne conteste pas le droit de désignation de l'empereur, mais qui fait du choix lui-même une affaire intéressant tous les clercs, sélectionnés semble-t-il à deux degrés, et rien que les clercs. Le couple sacerdoce/royauté est un lieu commun déjà utilisé par Justinien⁶ ; on remarquera seulement qu'il ne conduit pas ici

à poser une distinction, mais à préconiser un « mélange » mal défini, qui reproduise sur terre l'harmonie du ciel.

Telle est, en 806, l'attente de Théodore et probablement de bien d'autres. Dans la perspective d'une heureuse conjonction des deux pouvoirs œcuméniques, ne sont évoquées, et cela peut surprendre, ni Rome ni la « pentarchie ». Cette division de l'Église en « cinq patriarchats » égaux en droit, dépassée depuis la conquête arabe qui ne laisse plus en terre chrétienne que Rome et Constantinople, ne sera plus guère qu'un argument tactique en temps de crise. Quant à la papauté, vers laquelle Théodore se tourne lorsqu'il est en désaccord avec l'empereur et le patriarche, elle est surtout pour lui une instance d'appel ecclésiastique, que l'on oublie dès lors qu'on a l'espoir de faire marcher de pair les deux pouvoirs là où ils se conjuguent naturellement, à Constantinople.

Personne ne ressemble moins que Photius au modèle dressé par Théodore Stoudite un demi-siècle plus tôt, au creux de la vague iconoclaste : il vient des bureaux impériaux qu'il dirigeait comme *prôtasèkrètès* ; après sa nomination comme patriarche par l'empereur Michel III, ce fonctionnaire laïc gravit en cinq jours tous les degrés d'ordination (le premier il devient moine, le second lecteur, le troisième sous-diacre, le quatrième diacre et le cinquième prêtre) pour pouvoir, le sixième, être consacré et donner sa bénédiction aux fidèles à Sainte-Sophie. De son patriarcat mouvementé rappelons seulement les principales étapes : en 858, il prend la place d'un prédécesseur, Ignace, qui refuse de démissionner ; il est condamné par le pape Nicolas I^{er}, qu'il excommunie à son tour ; en 867, il est déposé par le nouvel empereur, Basile I^{er}, puis traité en criminel par un premier concile (869-870) ; mais il revient en grâce, est rétabli sur son siège en 877, puis glorifié comme « pasteur suprême » par un concile de réhabilitation (879-880)⁷. Ces péripéties et la polémique ont imposé pendant des siècles, au moins en Occident, l'image d'un intrigant sans scrupules, dévoué au pouvoir séculier et farouchement hostile à Rome. On ne sait trop par quoi remplacer cette caricature tant l'homme semble jouer tous les rôles à la fois et tant ses idées se diluent dans une rhétorique extravagante et des réminiscences livresques. Il est sûr en tout cas qu'il fut plus authentiquement un homme d'Église que ne voudraient

nous le faire penser ses adversaires et l'historiographie catholique, et que, formé à l'époque du second iconoclasme dans une famille qui avait pris une part active au conflit et comptait un patriarche, Tarasios, oncle de Photius, il avait une conscience aiguë du rôle dévolu à l'institution patriarcale. Seul cet aspect nous intéresse.

Les notices de sa *Bibliothèque*, qui indiquent ses choix de lecture et valent parfois confidences⁸, manifestent un intérêt particulier pour l'histoire juive, et, dans l'histoire juive, pour tout ce qui concerne les grands prêtres. Lisant Diodore de Sicile, Photius expédie en une fiche « l'homme et l'œuvre »⁹, mais revient ensuite longuement sur une sélection de textes qui se rapportent à des événements du 11^e siècle avant J.-C. (les découvertes d'Antiochus IV Épiphane lorsqu'il entra dans le Temple, la prise de Jérusalem par Antiochus VII Évergète) ou bien encore aux lois et aux mœurs des juifs¹⁰. L'intéresse particulièrement Moïse, guide et faiseur de lois, interprète du Dieu sans visage. Citant ou paraphrasant des passages maintenant perdus de Diodore – qu'il traite pour finir de menteur –, il note : « Parmi les citoyens, [Moïse] choisit les plus raffinés et ceux qui seraient les plus capables de diriger tout le peuple, et il les désigna comme prêtres [...]. Il leur confia la garde des lois et des coutumes ; c'est pour cela que les juifs n'ont jamais de roi et que la direction du peuple est toujours confiée à celui des prêtres qui est réputé le plus intelligent et le plus vertueux. C'est lui qu'ils appellent le Grand Prêtre, et ils croient qu'il est pour eux le messager des commandements divins¹¹. »

Photius se sent évidemment plus en confiance avec Flavius Josèphe, auquel il consacre quatre notices. La *Guerre des Juifs* l'intéresse notamment pour les présages qui précédèrent la prise de Jérusalem et pour les dissensions entre zélotes et sicaires qui l'accompagnèrent¹² : ce sont des thèmes qui appartiennent au répertoire byzantin. Le retiennent surtout les *Antiquités judaïques*, livre si assidûment lu, médité et parfois récrit par les chrétiens, que Hardouin l'appelait le « cinquième Évangile ». Il tire du livre XX une première notice assez brève, qui insiste surtout sur les pouvoirs des grands prêtres¹³, alors que d'autres passages du même livre auraient pu aviver son intérêt d'exégète, comme ceux qui évoquent les manœuvres du grand prêtre Anan contre Jacques, « frère du

Seigneur ». Dans une notice beaucoup plus longue, il revient sur les mêmes passages relus par lui dans un autre manuscrit ou dans une version interpolée¹⁴. Cette curiosité pour l'histoire juive n'est pas en elle-même surprenante, mais elle tourne autour de sujets bien particuliers, touchant à la définition et à l'hérédité du sacerdoce suprême ; et l'on peut se demander si Photius ne cherche pas du côté du peuple élu des modèles vétér testamentaires de prêtrise comme les empereurs en cherchent de royauté. C'est le moment où le patriarcat est au centre des turbulences dont nous avons décrit le fonctionnement, le moment où il est tantôt soumis à l'arbitraire impérial, tantôt dressé face à l'empereur comme un contre-pouvoir, le moment où les patriarches, à l'imitation des empereurs, font signer aux évêques et aux clercs des engagements de fidélité¹⁵ et entraînent leur famille dans leur réussite ou leur échec. À la chute de Photius, son neveu, le futur patriarche Nicolas Mystikos, préfère s'exiler comme aurait été contraint de le faire le descendant d'une dynastie déchue.

L'Ancien Testament pouvait suggérer des exemples de prêtres-rois à opposer à ceux de rois-prêtres, mais Rome en fournissait un beaucoup plus évident, que plusieurs patriarches ambitieux se proposèrent d'imiter. Photius semble être le premier d'entre eux. Quelles qu'aient été ses divergences avec Rome, c'est sur le modèle romain qu'il se propose de réformer le siège de Constantinople lors de son second patriarcat, qui coïncide avec une période où le pouvoir impérial, encore détenu par Basile I^{er}, est devenu très vulnérable. Il prend acte de ce que la chrétienté est désormais coupée en deux, que l'idéal « pentarchique », encore invoqué au concile « antiphontien » de 869-870¹⁶, peut regagner l'arsenal des souvenirs ou des arguments de mauvaise foi. Le premier canon promulgué par le concile de 879-880, en stipulant que les clercs relevant du pape, s'ils sont excommuniés ou condamnés, seront considérés comme tels par le patriarche de Constantinople et réciproquement¹⁷, dénie explicitement au pape le droit d'appel qu'il revendique et dont il a fait, il faut le reconnaître, un assez mauvais usage dans la crise qui s'achève. C'est un grand pas vers la reconnaissance de deux mouvances chrétiennes ayant chacune son souverain pontife.

Un pouvoir bicéphale ?

Cette stature nouvelle du patriarcat de Constantinople face à Rome, aux autres patriarchats orientaux et à l'empereur est décrite avec plus de détails dans le préambule et les trois premiers « titres » d'un manuel de droit, l'*Eisagôgè*¹⁸, élaboré entre 879 et 886 pour accompagner une première version de la grande codification entreprise par les Macédoniens et qui portera plus tard le nom de *Basiliques*. On attribue à Photius, non sans une certaine vraisemblance, la rédaction de ces pages liminaires qui traitent de l'organisation des deux pouvoirs avant les chapitres proprement juridiques et qui datent en tout cas d'une époque où le patriarche est en mesure de faire prévaloir ses idées¹⁹ : il vient d'être réhabilité par un concile qui l'a salué du titre de « pasteur suprême » et lui a reconnu une compétence s'étendant au « monde entier », les représentants du pape se sont joints, bon gré mal gré, à ce concert de flatteries, de même que les patriarchats en terre d'Islam ; l'abattement dans lequel se trouve Basile I^{er} et les intrigues qui ont conduit ou vont conduire en 883 à l'emprisonnement pour trois années entières de l'héritier du trône, Léon VI, peuvent donner l'impression que l'institution patriarcale, malgré la sécession de certains clercs, a réussi à se hausser, selon le vœu de Théodore Stoudite, au même niveau que l'institution impériale et qu'elle sera appelée à en suppléer les carences.

Le préambule²⁰ présente l'homme comme un être à la fois spirituel et corporel, composé d'éléments contraires dont le mélange, voulu par Dieu, est garanti par sa loi. C'est la Loi qui assure l'unité de l'ensemble et régit en monarque la dualité. Elle vient de Dieu, est proclamée par Dieu, écrite de son doigt non sur des tables de pierre comme au temps de Moïse, mais dans nos âmes en lettres de feu ; aussi doit-on lui reconnaître – est censé dire l'empereur – l'« autocratie ». Dans cette flamboyante entrée en matière, on repère chemin faisant des emprunts à divers auteurs de l'hellénisme antique et chrétien, peut-être plus particulièrement à Isidore de Péluse. Il n'est pas étonnant qu'ensuite le titre I soit consacré « à la loi et à la justice »²¹, mais on n'y trouve guère que des articles extraits du *Digeste*, cités dans une paraphrase grecque du temps des

antecessores et mis bout à bout de façon passablement négligente²². On peut donc se demander si ce bricolage de citations exprime une idée ou reprend un *topos* éculé, s'il faut se souvenir que Photius avait fait autrefois une fiche de lecture sur un dialogue anonyme préconisant sous le nom de *dikaiarcheia* une sorte d'« État de droit », une constitution mêlant monarchie, aristocratie et démocratie sous l'arbitrage de la loi²³, ou si nous restons dans le domaine d'une rhétorique brouillonne.

La réponse est sans doute entre les deux. Dans cette architecture en trompe l'œil, la primauté n'est concédée à la loi que pour être plus sûrement retirée à l'empereur ; elle occupe le sommet du fronton pour laisser place, à chaque extrémité de sa base, au même niveau et dans un parallélisme terme à terme, au pouvoir impérial et au pouvoir patriarcal, objets des titres II et III²⁴.

Première surprise : l'empereur est défini comme une « autorité légitime » (*ennomos épistasia*)²⁵, contrairement à la tradition hellénistique et romaine qui le déclare « au-dessus des lois », lui-même « loi vivante », et ne se soumettant aux lois que de propos délibéré²⁶. De cette dialectique habituelle du pouvoir absolu et de la vertu contraignante, de l'empereur *nomos empsychos* et de la *basileia ennomos*, le rédacteur du titre II ne retient qu'un terme et contredit ainsi une rhétorique figée par des siècles d'usage dont l'expression juridique est reprise dans la codification macédonienne²⁷. Son parti pris apparaît encore mieux un peu plus loin dans un article où l'empereur est soumis non seulement aux prescriptions évangéliques et aux canons des conciles œcuméniques, ce qui est normal, mais aux lois « romaines », c'est-à-dire à la tradition législative et au droit en cours de codification, ce qui est une nouveauté surprenante et, dans le fond, absurde. On comprend l'arrière-pensée cachée derrière le titre II en lisant le titre III, dans le premier article duquel le patriarche est défini comme une « image incarnée et vivante du Christ, qui, par ses actes et ses paroles, exprime la vérité (*eikôn zôsa Christou kai empsychos, di'ergôn kai logôn charaktêrizousa tèn alêtheian*) ». La formulation est originale²⁸, mais tous les mots sont codés ; le verbe *charaktêrizein* vient de la querelle iconoclaste où il souligne la relation très forte existant entre l'image et son modèle ; *empsychos* appartient, comme nous l'avons vu, à la rhétorique et à

l'idéologie impériales. Tout ce que le patriarche gagne, il le vole à l'empereur. À l'empereur traditionnellement appelé « ainsi dans la lettre de Théodore Stoudite – « imitateur du Christ » se substitue un patriarche image du Christ, à l'empereur loi vivante un patriarche vérité vivante.

Allons encore un peu plus loin. Ce premier article du titre III semble inspiré de Maxime le Confesseur, qui écrit dans les *Ambigua* : « Le grand Melchisédech, en raison de la vertu divine placée en lui, a été choisi pour être l'image du Christ notre Dieu et de ses ineffables mystères [l'eucharistie], image du Christ vers lequel tous les saints convergent comme vers la cause de tout le bien que chacun a en lui, et surtout celui-là [Melchisédech], qui portait en lui plus qu'aucun autre les caractères du Christ ²⁹. » Il se pourrait donc bien que le rédacteur ne fasse pas seulement du patriarche une sorte de saint, image du Christ, mais qu'il lui donne comme modèle Melchisédech lui-même. À l'idée, condamnée en la personne de Léon III, d'un empereur-prêtre succéderait l'évocation prudente mais limpide d'un patriarche-empereur ou du moins d'un sacerdoce suprême à qui reviendraient les attributs de la souveraineté. S'il est l'image vivante du Christ, le patriarche participe comme lui aux deux pouvoirs ³⁰. Il est un Nouveau Moïse et un Nouveau Melchisédech.

D'autres articles esquissent une philosophie sans consistance ni originalité des relations entre l'empereur et le patriarche, confiant au premier la charge des corps et au second celle des âmes, selon le *topos* bien connu, et veillant surtout à concentrer tous les pouvoirs spirituels dans les mains du seul patriarche et à ne mentionner aucun des droits d'intervention les mieux établis de l'empereur dans l'Église. « La *politéia* étant constituée, comme l'homme, de membres et parties, les plus importantes et les plus nécessaires sont l'empereur et le patriarche ; c'est pourquoi la paix et le bonheur des sujets, selon l'âme et selon le corps, résident dans la bonne entente et l'accord en tout point entre l'empereur et le patriarche ³¹. » Ainsi sont réglés par un vœu pieux les conflits qui découleront inévitablement de cette dangereuse bicéphalie et qu'un autre article prévoit, où nous lisons que le patriarche « parlera sans honte face à l'empereur » pour défendre contre lui la vérité ou les dogmes. L'expression est tirée des *Psaumes*, mais Grégoire Asbestas l'avait utilisée vers 878/879, quelques mois

ou quelques années avant l'auteur de l'*Eisagôgè*, pour dénoncer la politique très « constantinienne » de conversion des juifs menée par Basile I^{er} ³².

L'empereur a le devoir de sauvegarder et préserver les « biens présents », de « recouvrer les biens perdus » et d'acquiescer par de « justes victoires » les « biens manquants », autrement dit de défendre les territoires effectivement sous son contrôle, de regagner sur les Slaves et les Arabes les pays « romains » qu'ils ont conquis en Europe et en Asie, et même, par d'éventuelles conquêtes, de se rapprocher d'une universalité idéale. Cet article a pour exact pendant celui qui indique les devoirs du patriarche ³³ : préserver l'orthodoxie en effaçant de l'Empire toute trace de déviation, faire revenir à l'Église les hérétiques qui s'en sont détachés, et appeler les incroyants à la vraie foi. Trois niveaux, ici encore : l'élimination de sectes judaïsantes ou dualistes dans l'Empire, la réconciliation avec les Arméniens et les Syriens jacobites autrefois dans l'Empire ou dans sa mouvance, et l'action missionnaire chez les Slaves. Ce programme recoupe très exactement les préoccupations de Photius, dont une homélie de 867 évoque la réintroduction dans l'Église d'une petite communauté, sans doute micrasiatique, de judaïsants « quatuordecimans ³⁴ », qui composa tout un corpus antipaulicien et antimanichéen ³⁵, qui écrivit au catholicos d'Arménie avec l'espoir de le rallier ³⁶ et qui parraina les missions byzantines en Grande-Moravie, Bulgarie et chez les Russo-Varègues ³⁷. Ce faisant, le patriarche est dans son rôle ; mais ce rôle est éminemment politique puisque, au-delà de la conversion des païens et du retour des dissidents, il s'agit d'étendre la zone d'influence de Constantinople en concurrence avec Rome d'un côté et en opposition à Bagdad de l'autre. Vers 880, on a pleinement conscience que les frontières du patriarcat peuvent ne pas coïncider avec celles d'un Empire à peine sorti de récession, et que l'arme spirituelle est plus efficace que l'arme « temporelle » pour redéfinir une chrétienté orientale.

En effet, la notion de *christianôn ethnos* prend alors un sens concret, mais elle se limite désormais à une chrétienté orientale ayant pour pôle la Nouvelle Rome et pour tête unique le patriarche. Dans l'*Eisagôgè*, le pouvoir de ce dernier, comme le pouvoir impérial lui-même, n'est pas d'ordre institutionnel. Les articles sur les évêques, les clercs, les biens ecclésiastiques,

c'est-à-dire sur l'Église comme institution, sont relégués sous les titres VIII-X, et le titre III n'admet aucun partage d'autorité entre le patriarche et les métropolitains, qui constituent pourtant, chez eux, un échelon de relative autonomie et, en synode ou assemblée, une structure avec laquelle le patriarche doit de plus en plus compter³⁸. Les droits des métropolitains, qui font déjà et feront toujours l'objet d'âpres discussions, sont ici passés sous silence, parce que l'autorité patriarcale s'exerce à un autre niveau, celui d'une œcuménicité théoriquement sans limites et s'étendant pratiquement à tous les territoires de l'ancien Empire d'Orient.

Pour nous en persuader, l'*Eisagôgè* s'appuie sur les canons 3 du concile de Constantinople (381), 28 du concile de Chalcédoine (451) et 36 du concile In Trullo (691-692), qui avaient progressivement fait reconnaître à Constantinople le second rang parmi les patriarchats, après Rome et avant Alexandrie, Antioche et Jérusalem, parce que la Nouvelle Rome était « honorée de la présence de l'empereur et du sénat, et jouissait de privilèges égaux à ceux de Rome³⁹ ». C'est le principe d'accommodement de la géographie ecclésiastique sur la géographie impériale qui suggérerait alors d'intercaler en bonne place Constantinople dans la hiérarchie des cinq patriarchats. Mais c'est un tout autre principe qui conduit le rédacteur de l'*Eisagôgè*, à la fin du IX^e siècle, à caricaturer ces textes canoniques et à en donner cet étrange résumé : « Le siège de Constantinople étant illustré par l'empereur, il a été déclaré premier par décision des saints conciles. En s'y conformant, les lois sacrées prescrivent que les cas litigieux relevant des autres sièges [patriarcaux] devront être portés à sa connaissance et soumis à son jugement⁴⁰. » Que Rome soit ignorée ne signifie pas qu'elle perde son premier rang et soit soumise à Constantinople, mais que le rédacteur se place délibérément dans une logique de division entre un Orient et un Occident chrétiens, et qu'il accorde aux deux capitales chrétiennes des droits égaux sur celle des deux chrétientés que chacune régit. Ce Yalta ecclésiastique place Antioche, Alexandrie et Jérusalem dans la zone d'influence de Constantinople et concède à cette dernière non seulement le droit d'appel pour toutes les causes ecclésiastiques de l'Orient, mais le droit, que revendiquait précisément le pape lors de la querelle entre Ignace et Photius, d'« évoquer » n'importe quelle cause et d'inter-

venir directement dans n'importe quelle affaire⁴¹. En 879-880, le concile de réhabilitation de Photius avait fait le premier pas vers cette égalisation de Rome et de Constantinople et cette mise en tutelle des patriarchats orientaux en supprimant l'appel à Rome pour les Orientaux condamnés ; au même moment ou quelques années plus tard, l'*Eisagôgè* montre à quoi tendait cette première mesure : à l'abandon définitif du vieil idéal pentarchique, à la reconnaissance d'une solidarité des chrétiens d'Orient, à un partage de la chrétienté.

Que représente exactement l'*Eisagôgè*, ce traité « introductif » à une réforme du droit en cours, qui fut sans doute promulgué officiellement mais assez vite mis de côté, et que l'on aurait tort de considérer comme la clé de voûte d'une idéologie politique et comme une conception originale de l'équilibre des « deux pouvoirs » ? Il s'agit – pour les trois premiers titres, les seuls où l'on devine l'intervention directe de Photius, car la suite ne fait que rebrasser la tradition juridique – d'un texte de circonstance, qui fige une situation transitoire. À l'institution impériale, suspecte depuis l'iconoclasme, il retire une partie de sa sacralité. Il fait comprendre que l'empereur pourrait bien être mis en tutelle par un patriarche un peu trop sûr de lui. La seule originalité « idéologique » de cette théorie hâtivement ébauchée vient de ce qu'elle emprunte au modèle pontifical romain ; et c'est là aussi sa faiblesse. Théodore Stoudite, pour qui Rome avait été un recours dans sa perpétuelle *stasis* contre les autorités, imagine le premier un patriarche qui, sans se substituer au pape, aurait une légitimité presque égale à celle de l'empereur et se constituerait donc en pouvoir. Photius va plus loin dans la même voie en rêvant peut-être d'une royauté sacerdotale à la mode judaïque et en s'inspirant en tout cas de Rome pour définir une sorte d'œcuménicité orientale. L'*Eisagôgè* ne fait que traduire la même idée en donnant au patriarche une stature pontificale. Mais elle ne réussit pas à établir un pouvoir « temporel » arbitrairement laïcisé et un pouvoir « spirituel » pourvu de toutes sortes d'attributs régaliens. Comme si pouvaient cohabiter dans la même capitale un empereur et un pape.

L'épilogue montre la fragilité de la construction : quelques mois après la « publication » de l'*Eisagôgè*, l'empereur Basile meurt, et le premier soin de son fils Léon VI est de contraindre

Photius à la démission, le 29 septembre 886, et de le remplacer par son propre frère, Étienne, qu'il intronise le 18 décembre de la même année en prononçant lui-même l'hommélie de circonstance à l'ambon de Sainte-Sophie⁴². Dans l'éloge funèbre de son père, Léon explique que Basile n'avait pas trouvé d'autre moyen de ramener la paix dans l'Église et de mettre fin à la rivalité de patriarches rivaux que de « sacrifier » l'un de ses enfants à Dieu, comme avait fait Abraham⁴³. Le problème d'un pouvoir bicéphale est résolu par la communauté de sang ; et Léon VI est assurément plus proche que l'auteur de l'*Eisagôgè* des conceptions byzantines lorsqu'il monte en chaire, tranche des problèmes de droit canonique et déclare, dans des Nouvelles qui effacent les derniers vestiges juridiques du « républicanisme » romain, que désormais la « providence » impériale, avec l'aide de Dieu, « contrôle et gouverne tout »⁴⁴.

Michel Cérulaire et les sandales pourpres

Les hommes passent, les idées cheminent ; et celle d'une quasi-parité entre le patriarcat et la papauté n'avait nul besoin, pour s'enraciner, d'un hiérarque provocateur. Elle correspondait à une réalité. Le siège de Constantinople avait vocation, comme nous l'avons dit, à devenir une sorte de papauté orientale dans le contexte d'une *partitio* religieuse remontant au VII^e siècle, comme la capitale constantinienne avait eu vocation à devenir Nouvelle Rome en 330 à la suite d'une *partitio* politique, moins pour accentuer une rupture que pour en atténuer les effets en donnant à une dualité la forme d'une duplication.

Rien n'oppose les deux capitales lorsque survient un incident de peu d'importance mais significatif, qui peut servir de jalon entre les gesticulations de Photius et celles de Michel Cérulaire. Le moine bourguignon Raoul Glaber⁴⁵, plus tard repris par Hugues de Flavigny⁴⁶, signale une ambassade orientale qui fit, vers 1024, quelque bruit. Elle serait venue présenter au pape Jean XIX une demande commune du patriarche Eustathe et de l'empereur Basile II, qui souhaitaient qu'« avec l'agrément du pontife romain, l'Église de Constantinople fût dite et reconnue universelle dans son

monde (*in orbe suo*) comme Rome l'était dans le monde entier ». Les cadeaux des « Grecs » seraient venus facilement à bout des réticences du pape et de ses conseillers, et un accord aurait été sur le point d'être donné, à la suite d'une délibération discrète, lorsque le scandale (*tumultus, commotio*) éclata en Italie et se répercuta dans les milieux chrétiens les plus vigilants. Guillaume de Volpiano, de Saint-Bénigne de Dijon, adressa au pape une lettre, dont le texte nous est donné et qui sonne comme une mise en demeure : sans doute le pouvoir politique de l'Empire romain s'est-il fractionné en multiples souverainetés, mais celui de « lier et délier dans le ciel et sur la terre » est un don inviolable donné au seul magistère de Pierre ; leur vanité et leur sottise présomption l'ont fait oublier aux Grecs. Jean XIX dut se rétracter et se trouva pour finir en position de principal accusé.

On s'étonne un peu que les sources orientales ne gardent aucune trace de cette démarche, qui n'était certainement pas l'objet principal de l'ambassade et ne présentait rien de bien révolutionnaire : peut-être s'agissait-il incidemment de plaider, une fois encore, pour le titre de patriarche « œcuménique », contesté par Rome depuis le temps de Jean le Jeuneur, à la fin du VI^e siècle, ou de confirmer le principe d'une juridiction d'appel telle qu'elle était prévue dans le canon de 879-880 et dans l'*Eisagôgè*, avec pour conséquence une tutelle de Constantinople sur les autres patriarchats orientaux. Si l'ambassade était vraiment chargée par un empereur au sommet de sa gloire et par un patriarche de peu d'envergure de défendre une politique religieuse, ce ne pouvait être que la reprise de celle défendue jadis par Photius pour restructurer le patriarcat de Constantinople, mais une reprise en mineur, pragmatique, sans les habituelles rodomontades, comme le montre le déséquilibre qui laisse à Rome une primauté incontestée, un droit d'appel supérieur, et donne à Constantinople, par une formule dérivée mais contradictoire, une œcuménicité limitée à sa mouvance.

La nouveauté ne venait pas d'une brusque poussée du « césaropapisme » byzantin, mais du vent de réforme qui commençait à souffler dans la chrétienté occidentale, dont nous voyons qu'elle est prompte à prendre en flagrant délit un pape « indigne », à propos de « Grecs » caricaturés. Du côté de Byzance, nous sommes encore dans le schéma traditionnel

d'un patriarcat sans grand relief qui tire l'essentiel de son importance de la présence de l'empereur à Constantinople ; mais c'est précisément ce qui fait de l'Orient la cible idéale des réformateurs de l'Occident : il représente à leurs yeux le modèle d'une Église d'Empire, dont les privilèges ne reposent que sur un alignement du spirituel sur le temporel. Au demeurant, ce qu'ils connaissent de Byzance, et qui n'excède guère l'horizon italien, ne les prédispose pas à l'indulgence ou à la compréhension : une diplomatie cauteleuse, une autorité prétentive et inefficace, des particularismes cultuels baptisés Orthodoxie. Les idées nouvelles font voir également comme de graves anomalies l'interdiction du rite latin dans les évêchés d'Apulie et de Calabre, le rattachement direct à Constantinople d'une province ecclésiastique d'Italie méridionale ayant Otrante pour métropole, ou la nomination directe par l'empereur byzantin de l'archevêque de Bulgarie⁴⁷.

Mais tout change lorsque, quelques décennies plus tard, avec la lente extinction de la dynastie macédonienne, les rapports s'inversent entre un pouvoir impérial devenu instable et un patriarcat qui a désormais l'avantage de la durée (de 1025 à 1075, se succèdent douze empereurs et seulement quatre patriarches), qui se pose souvent en arbitre de la lutte politique, et qui peut à nouveau rêver d'un pouvoir quasi impérial. Ici intervient la personnalité exceptionnelle de Michel Cérulaire, qui sert de détonateur⁴⁸. Le nouveau patriarche porte encore, en 1043, les stigmates d'une tentative d'usurpation manquée qui avait conduit son frère au suicide. Sa carrière ecclésiastique et sa promotion soudaine apparaissent un peu comme la revanche d'une ambition déçue. Ambitieux, il l'est, c'est-à-dire soucieux aussi bien d'étendre son autorité que de caser des neveux qui le suivent pas à pas. Après le « schisme » de 1054, sur lequel nous allons revenir et qui assoit son autorité face à l'empereur Constantin IX Monomaque, il tire les ficelles du coup d'État qui, en 1057, pousse Michel VI au couvent et met sur le trône le général rebelle Isaac Comnène ; il traite ensuite le nouvel empereur avec cynisme, lui rappelant à chaque occasion que, l'ayant fait, il peut le défaire ; si bien que ce dernier « prend les devants pour agir plutôt que subir », fait arrêter non sans précaution et en secret le patriarche et ses neveux dans leur monastère suburbain,

les expédie en exil et prépare un procès qu'évite la mort soudaine de l'accusé et dont on devine qu'il aurait pu provoquer à Constantinople une agitation populaire⁴⁹. Cérulaire inquiète et gêne ses contemporains ; ses initiatives leur donnent l'impression que la Grèce ancienne résumait dans le terme d'*hybris* celle, psychologique, de démesure et celle, religieuse, de transgression. Pour résumer cette sourde réprobation, les sources multiplient les allusions à son passé de comploter et laissent entendre qu'il aspirait à devenir lui-même empereur⁵⁰. En réalité, il voulait, comme Photius avant lui, donner au sacerdoce suprême l'avantage sur l'Empire en s'inspirant, comme Photius, du modèle pontifical romain.

Le Continuateur de Skylitzès raconte que le patriarche « alla jusqu'à porter des sandales teintes en pourpre, affirmant que c'était là une coutume de l'ancien sacerdoce et que le hiérarque devait en conserver l'usage aussi dans le nouveau, car il n'y avait entre le sacerdoce et l'Empire aucune différence ou une différence minime, et qui donnait au premier plus d'honneur et sans doute de prestige⁵¹ ». « Ancien » et « nouveau » ne peut guère opposer ici, comme c'est souvent le cas, grands prêtres juifs et hiérarques chrétiens, mais plutôt – ainsi l'entend du reste Balsamon, nous le verrons – le pape de l'Ancienne Rome, qui porte des insignes régaliens, au patriarche de la Nouvelle Rome, qui devrait user des mêmes privilèges. Justinien déjà, en même temps qu'il distinguait formellement le sacerdoce de la *basiléia*, avouait qu'ils étaient bien proches l'un de l'autre⁵² ; Cérulaire s'en souvient peut-être, mais en faisant pencher la balance en faveur de l'Église et non de l'Empire. Pour justifier que le patriarche chausse ces sandales pourpres, c'est-à-dire impériales, qui choquent tant la sensibilité byzantine, c'est l'exemple romain qui est clairement indiqué. Cérulaire ne songeait donc pas à usurper l'Empire, mais à rendre au patriarcat les prérogatives impériales dont se targue la papauté comme d'un héritage constantinien. C'est le vent de la réforme romaine qui atteint, après coup, Constantinople, d'une réforme dont la projection en Orient tendait à libérer le patriarcat de l'assujettissement politique et le posait ainsi, en même temps qu'en imitateur, en rival de la papauté.

Il y a tout lieu de croire que l'ambition de Cérulaire en 1057-1058 puise ses arguments dans la polémique qui a éclaté

quelques années plus tôt, en 1053-1054, entre Constantinople et Rome, dans un conflit auquel on a donné le nom de « schisme » parce qu'il semblait opposer avec violence les deux Églises, mais dont le véritable enjeu était, en Orient même, une nouvelle distribution du pouvoir entre le patriarche et l'empereur, entre un patriarche tel que le décrivait l'*Eisagôgè* et un empereur qui, une fois encore, joua l'alliance romaine. Lorsque le nouveau pape, Léon IX (1049-1054), se fut entouré de réformateurs et eut pris pour principal conseiller dans les affaires orientales un moine helléniste du diocèse de Toul, Humbert de Silva Candida, élevé à la dignité de cardinal, on vit soudain les provocations se multiplier de part et d'autre⁵³. À Pierre, nommé au patriarcat d'Antioche, qui lui annonçait son élection en 1052⁵⁴, le pape proposa immédiatement son aide pour défendre son autorité et son rang contre Constantinople⁵⁵. Lorsque, à la fin de 1052 ou au début de 1053, une lettre fut envoyée par Léon d'Ochrida à l'évêque grec Jean de Trani, qui invitait les Latins à se détourner de pratiques qualifiées de « judaïques », comme la communion sous forme de pain azyme et le carême du samedi⁵⁶, le processus s'engagea qui devait conduire à la rupture, c'est-à-dire à la double et très théâtrale excommunication, à Constantinople le samedi 16 juillet 1054, de Michel Cérulaire et des légats du pape.

On a cent fois répété que cette mauvaise querelle avait éclaté dans la fougue et l'improvisation, sans connaissance approfondie du dossier théologique et sans conception ecclésiologique cohérente. Aussitôt les injures fusent et la discussion se bloque sur des sujets de controverse qui touchent aux rites et à la hiérarchie. Les Latins « judaïsants » sont comme le léopard, « dont le poil n'est ni tout à fait noir ni tout à fait blanc » ; l'Orient indocile est responsable de « plus de quatre-vingt-dix hérésies » et a nommé au patriarcat des eunuques, et même, dit-on, une femme ; Nicéas Stéthatos, venu au secours de Cérulaire, est « plus bête qu'un âne » et doit « habiter dans un lupanar ». Ni Léon IX ni le cardinal Humbert n'ont de politique orientale ; ils ont une vision de Rome dans le monde chrétien qui sape la légitimité d'une Église orientale en ne reconnaissant aucun autre fondement que Pierre à l'Église universelle et en déclassant Constantinople par rapport à Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

Dans ce fatras, pourtant, quelques phrases et quelques idées font mouche. La longue réponse de Léon IX à Michel Cérulaire et Jean de Trani, rédigée en septembre 1053 avec l'aide du cardinal Humbert⁵⁷, cherche à imposer l'obéissance en multipliant les citations scripturaires attendues, telles que *Matthieu*, xvi, 18-19, « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église [...] Je te donnerai les clés du règne des cieux [...] », ou *Romains*, xiii, 1-5, « Il n'y a de pouvoir que venant de Dieu [...] D'où la nécessité de se soumettre ». Puis il ajoute que les rebelles d'Orient devraient se contenter de ces témoignages « sur le pouvoir tant terrestre que céleste, ou pour mieux dire sur le sacerdoce royal du siège romain et apostolique (*de terreno et coelesti imperio, imo de regali sacerdotio romanae et apostolicae sedis*)⁵⁸ ». L'expression *regale sacerdotium* vaut qu'on s'y arrête. Elle est empruntée à la première *Épître de Pierre*, qui elle-même la prend dans *Exode*, xix, 6. Dans l'Ancien Testament, le sacerdoce (*hiérateuma*) signifiait seulement que le peuple élu d'Israël avait été séparé du reste de l'humanité comme les prêtres le sont des autres hommes, et il était qualifié de royal (*basiléion*) par simple référence à la royauté divine ; l'Épître applique la même idée aux baptisés dans leur ensemble, « dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie », « étrangers et voyageurs sur la terre », mais dont la « sanctification de l'Esprit » a fait « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte [...], le peuple de Dieu » (i, 1-2 ; ii, 9-10)⁵⁹. La formule, souvent reprise et glosée, change évidemment de portée lorsqu'elle désigne, non plus la petite minorité de baptisés des temps apostoliques, mais la chrétienté triomphante et l'Église universelle⁶⁰ ; toutefois, elle n'avait jamais été détournée de son sens au point de s'appliquer au siège romain, de servir d'étendard à la papauté réformée et de justifier le cumul du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel.

Une simple formule n'aurait pas convaincu, ni peut-être retenu l'attention. Mais un document était ajouté à l'argumentation scripturaire, qui voulait justifier l'interprétation nouvelle du *regale sacerdotium* : une constitution signée de la main même de Constantin et scellée d'une bulle d'or, par laquelle l'empereur chrétien, quelques jours après son baptême, laissait au pape Silvestre sa couronne, des territoires et des droits impériaux, et annonçait son départ dans une autre

capitale en déclarant qu'« il n'était pas juste que l'empereur terrestre gardât le pouvoir, là où l'empereur céleste avait établi le principat des prêtres et la tête de la religion chrétienne ⁶¹ ». Ce faux ancien, le *Constitutum Constantini*, ou plus exactement son dispositif, la « Donation de Constantin », était alors pour la première fois cité presque intégralement. C'était à coup sûr un argument de poids. Constantin n'avait donc pas laissé à Rome un pouvoir spirituel distinct du pouvoir temporel qui émigrerait par modestie dans une autre capitale, mais un *regale sacerdotium* ayant une *terrena potestas* et échappant de ce fait au *judicium* des autres Églises et de l'empereur lui-même. Dans une lettre de janvier 1054, l'empereur Constantin IX Monomaque était invité à suivre l'exemple de son prédécesseur et homonyme et à faire respecter les privilèges régaliens du souverain pontife ⁶².

On imagine sans peine que Cérulaire ait pu tourner à son profit cette affirmation du double pouvoir des hiérarques. Le *regale sacerdotium* du pape correspondait en Orient à une idée à éclipses mais ancienne, à laquelle le *Constitutum Constantini* fournissait une justification. Il explique, quelques années plus tard, les « sandales pourpres » du patriarche.

L'usage oriental de la « Donation de Constantin »

Le libellus signé de Léon IX, prisonnier des Normands à Bénévent, lorsqu'il est rédigé par le pape et le cardinal Humbert, n'a-t-il jamais été envoyé ou a-t-il été apporté quelques mois plus tard par les légats à Constantinople ? On a récemment affirmé qu'il n'était jamais parvenu à destination, que le texte du *Constitutum Constantini* était resté inconnu de l'empereur et du patriarche, et que les conclusions qu'en tirait Rome ne furent, en 1054, ni repris ni réfutés ⁶³. Mais aucun des arguments invoqués n'est tout à fait convaincant. Que cette pièce maîtresse ne revienne pas dans la polémique, sinon sous une forme allusive dans une lettre adressée par le pape à l'empereur ⁶⁴, montre seulement qu'elle n'offrait pas prise à la contestation. Admise comme un document historique — avec peut-être une faible marge de doute que nous ne pouvons mesurer —, elle n'était en tout cas pas comprise comme une arme antibyzantine, mais plutôt comme un argument contre

les visées protectionnistes de l'Empire occidental. Elle constituait la dernière assise de cette construction bien appareillée qu'était la légende constantinienne, bâtie, certes, dans l'Occident latin, mais avec le concours immédiat et actif de l'Orient grec. En 1053-1054, l'empereur de Constantinople ne pouvait qu'être flatté du rôle dévolu à son illustre prédécesseur et de cette humilité chrétienne qui lui avait fait octroyer indépendance et pouvoir au pontife de Rome. Quant au patriarche de la Nouvelle Rome, il espérait bien bénéficier d'une partie au moins des privilèges consentis à l'Église par le premier empereur chrétien, et nous avons quelques indices montrant que le personnage de Silvestre est parfois utilisé, au milieu du XI^e siècle, pour exalter la supériorité du spirituel sur le temporel et rabaisser la superbe des rois ⁶⁵. D'aucune façon il n'y avait donc à polémiquer.

La légende s'imposait d'elle-même. Nous avons vu comment, dans une première étape de son élaboration, Constantin n'était plus baptisé sur son lit de mort à Nicomédie par un évêque hérétique, mais aussitôt après sa vision du « signe de victoire » et sa conversion, à Rome, de la main du pape qui l'avait instruit ⁶⁶. Rectification décisive, puisqu'elle conférait à l'empereur fondateur une orthodoxie politique en même temps que religieuse. Les *Actus Silvestri*, composés à Rome dans la seconde moitié du V^e siècle et aussitôt connus et diffusés en grec, donnaient toute son ampleur historique à cet épisode et abordaient déjà le problème des rapports entre l'institution impériale et l'Église en indiquant sommairement qu'« au quatrième jour [suivant son baptême], [l'empereur] avait accordé un privilège à l'Église de Rome et à son pontife, prescrivant que dans tout le monde romain les prêtres auraient pour chef le pape, de même que les juges ont un roi ⁶⁷ », c'est-à-dire de même que les représentants de l'autorité civile reconnaissent l'autorité unique d'un empereur. C'est sur cette phrase que se greffe le *Constitutum Constantini*, et l'on comprend que, parmi les huit mesures que les *Actes* présentaient comme la toute première législation de l'Empire christianisé, l'allusion à ce privilège ait spécialement attiré l'attention d'un faussaire, sans doute un clerc de la chancellerie romaine de la deuxième moitié du VIII^e siècle, soucieux de mieux établir les assises politiques et territoriales de l'Église romaine contre des menaces qui venaient, non pas d'un Orient de plus en plus

lointain, mais d'un Occident en ébullition⁶⁸. Il fabriqua donc une constitution impériale sur le thème indiqué, résumant dans une *confessio* initiale les données de l'œuvre hagiographique, justifiant la *donatio* par la guérison physique et le salut de l'âme de l'empereur dus à la prédication de Silvestre, et posant en principe que les successeurs de saint Pierre devaient avoir une *potestas* supérieure à celle de l'empereur. Dans le texte, ce rappel historique est suivi de dispositions concrètes. La papauté reçoit non seulement la primauté mais le *judicium* sur les patriarchats d'Antioche, Alexandrie, Jérusalem et Constantinople ; Constantin lui donne le palais du Latran et le droit de porter les vêtements et insignes impériaux (la couronne ou diadème, le *phrygium* = tiare, le *superhumeral* ou *lôros* = *pallium*⁶⁹, la chlamyde pourpre, les sceptres et étendards) ; son escorte sera celle d'un empereur ; le clergé de Rome aura, comme le sénat impérial, ses dignités et ses offices ; dans le cérémonial, l'*ordo romanus*, les sénateurs monteront des chevaux à housse et caparaçon blancs, et porteront les sandales à bas blancs des sénateurs (*campagi* avec *udones*). Silvestre ayant refusé la couronne d'or que Constantin avait retirée de sa tête pour lui en faire l'hommage, c'est de la tiare (*phrygium*) que l'empereur le coiffe pour une sorte de couronnement préfigurant le protocole des processions à venir, *ad imitationem imperii nostri*, précise l'empereur, qui ne se réserve à Rome même que l'humble office d'« écuyer de saint Pierre » (*beati Petri stratoris officium*), chargé de tenir les rênes du cheval du pape. Pour mieux affermir le pouvoir de la papauté, Constantin lui donne par cette même constitution, avec la ville de Rome et les provinces occidentales, de multiples territoires et cités non précisés, et il annonce son intention de transférer sa capitale en Orient, ne jugeant pas décent que l'« empereur terrestre exerce son pouvoir là où a été établi par l'empereur céleste *principatus sacerdotum et christianae religionis caput* ». Par mélange de noms dans une date consulaire, l'acte est rattaché à la fois à l'année 315 et à l'année 330, au lendemain du légendaire baptême romain et à la veille de la fondation de Constantinople, à une date par conséquent fictive mais stratégique, à laquelle une redéfinition des pouvoirs prend tout son sens.

En septembre 1053, Léon IX est le premier à extraire ce document des archives ou des *Décrétales* pseudo-isidoriennes

où il a pris place vers 850, à en donner un très large extrait et à en expliciter le sens. Nous ne savons ni quand ni comment les « Grecs », bien préparés à le recevoir, en eurent effectivement connaissance. On a cru trouver une allusion à la « Donation » dans les discussions qui, en 968, opposent l'ambassadeur Liutprand de Crémone à ses interlocuteurs constantinopolitains, notamment lorsque l'évêque occidental fait mérite à son maître Otton d'avoir restitué au siège romain les territoires occidentaux dont Constantin lui avait fait don, et que son contradicteur oriental admet que l'empereur de Constantinople aurait dû jouer ce rôle, si Rome et la papauté n'avaient été rebelles⁷⁰. Affleure, en effet, dans ce passage une strate de la légende silvestrine et constantinienne, mais qui peut être antérieure au *Constitutum*. Paul Alexander, en faisant cette remarque, relève comme la première allusion assurée à la « Donation de Constantin » un passage assez confus de Kinnamos, écrit dans les années 1160, où elle est utilisée contre l'idée d'un dédoublement de l'Empire et la prétention du pape de créer un empereur d'Occident⁷¹. Mais il est difficile de croire, nous l'avons dit, que la « Donation » n'ait pas été connue à Constantinople soit directement par le *libellus* de 1053 dont il est l'argument clé, soit indirectement lors des entretiens divers du cardinal Humbert dans la capitale orientale. Même si les traductions grecques que nous connaissons sont toutes largement postérieures et ne semblent pas dériver directement du texte latin recopié par Léon IX⁷², il est à peu près certain que le document est connu dans ses grandes lignes en 1054.

Balsamon, le grand canoniste de la fin du XII^e siècle dont nous évoquerons la figure au chapitre suivant, ne doute pas un instant que ce document ait été depuis longtemps enregistré à Constantinople. Chef de la chancellerie patriarcale (*chartophylax*), il est le premier à en exhumé un texte grec qui correspond exactement au découpage de Léon IX, et qu'il ne considère nullement comme une découverte fortuite, et à en donner une interprétation autorisée. Dans son commentaire au *Nomocanon*, VIII, 1, il laisse filer sa plume à propos des privilèges de l'Ancienne Rome concédés à Constantinople par le concile de Chalcédoine et du nom officiel de « Rome » que lui reconnaît la législation impériale. « Ce que sont »,

ajoute-t-il sous forme de scolie complémentaire⁷³, « les privilèges de la sainte Église de l'ancienne Rome, c'est ce que nous apprend l'ordonnance écrite adressée par saint Constantin le Grand, égal aux apôtres, à saint Silvestre qui était alors pape de Rome, ainsi rédigée [...] ». Suit le texte de la « Donation » proprement dite. « Remarque bien », reprend ensuite le canoniste, « que depuis le présent édit ou décret (*prostagma*) impérial de saint Constantin le Grand, le pape de Rome a le droit de se prévaloir de toutes les prérogatives impériales à la seule exception de la couronne. C'est pourquoi dans toutes les processions organisées pour lui et dans l'exercice de ses saintes fonctions liturgiques, il a la tête revêtue du *lôros*⁷⁴, porte des chaussures de vraie pourpre⁷⁵, chevauche avec un harnachement de vraie pourpre, comme les empereurs, et honore ceux qui le servent de dignités impériales. Comme le deuxième concile [celui de Constantinople I, 381] a donné à l'archevêque de Constantinople tous les privilèges du pape de Rome, certains patriarches, le Seigneur Michel Cérulaire et d'autres, ont essayé de se prévaloir des mêmes privilèges ; mais la tentative a mal tourné pour eux. Rien n'empêche d'honorer de dignités les clercs de Constantinople, mais de dignités tronquées. Depuis le présent édit [toujours le *Constitutum*], le chartophylax a le droit de monter, pour la fête des saints Notaires, sur le cheval du patriarche avec une housse blanche. Il devrait, comme cardinal du patriarcat⁷⁶, se couvrir la tête de la tiare d'or qui se trouve au *chartophylakion*. Mais les patriarches qui se succèdent à Alexandrie ont eux aussi acquis le droit, après le présent édit, d'officier avec le *lôros*. Saint Cyrille d'Alexandrie en a reçu la permission du pape de Rome Célestin, lorsqu'il vint à Éphèse combattre Nestorius [au concile de 431]. En effet, Célestin ne pouvant être présent à Éphèse pour juger Nestorius, on fut d'accord pour permettre à saint Cyrille de présider le concile à sa place. Pour bien manifester qu'il détenait le droit du pape de Rome Célestin, il siégea avec le *lôros* et condamna Nestorius. Depuis lors, les patriarches d'Alexandrie officient et font procession avec le même *lôros* sans en soupçonner la raison. Lis la lettre de saint Célestin à ce sujet, qui se trouve dans les Actes du troisième concile. »

Nous comprenons mieux la position de Cérulaire, qui appuie la revendication d'un *regale sacerdotium* non pas seulement sur

le texte de la « Donation », qui ne concerne que Rome, mais sur l'extension à Constantinople, en 381 et 451, de tous les privilèges de l'Église romaine ; et nous apprenons incidemment que d'autres patriarches pensèrent comme lui, même s'il fut le seul à aller jusqu'au bout de cette logique. Balsamon n'approuve pas une revendication aussi extrême, mais ne semble guère douter de l'authenticité du *Constitutum*, non plus que du droit du siège romain à en exploiter les avantages. S'il voit des limites à son application brutale au patriarcat de la Nouvelle Rome, il note quelques privilèges impériaux que les clercs orientaux possèdent déjà ou pourraient revendiquer et qui se rattachent directement ou indirectement à l'« édit » de Constantin. Autre temps, autre lecture : Cérulaire pensait avant tout à l'avantage que le patriarche pouvait tirer du *Constitutum* dans sa confrontation avec l'empereur ; Balsamon, un siècle et demi plus tard, en tire argument en faveur des « archontes ecclésiastiques », de leur émancipation et de leur statut de hauts dignitaires⁷⁷.

Il revient sur le sujet dans son commentaire du canon 28 du concile de Chalcédoine. « Le présent canon », écrit-il dans une *seconde interprétation*⁷⁸, « prescrit que l'archevêque de Constantinople jouira des privilèges du pape de Rome et sera honoré comme lui dans toutes les affaires ecclésiastiques, conformément au troisième canon du second concile [Constantinople I, 381]. Certains, constatant qu'il ne reçoit aucune des marques de considération dont le pape a le privilège – car il ne se couvre pas la tête du *lôros* impérial, ne fait pas procession avec un sceptre, des bannières et étendards, ne confère pas des dignités impériales, ne porte pas des vêtements authentiquement impériaux et ne va pas à cheval, comme le prévoit l'ancien décret impérial adressé par saint Constantin le Grand à saint Silvestre, pape de Rome, et à ses successeurs –, disent que les canons sont devenus caducs, fondant leur raisonnement sur le fait que ne se trouvent pas dans les *Basiliques*, qui ont procédé postérieurement à une réécriture et à une épuration [des textes juridiques], les lois prescrivant que le titulaire du siège de Constantinople aurait les privilèges du pape de Rome, comme nous l'avons nous-même montré dans le titre VIII, chapitre I du présent ouvrage. Mais moi qui suis un Constantinopolitain de pure souche et qui ai été par la grâce de Dieu un

membre important du très saint siège de Constantinople [nomophylax et chartophylax avant de devenir patriarche de d'Antioche], je souhaite et voudrais que le patriarche de Constantinople ait sans scandale tous les privilèges qui lui ont été octroyés par les saints canons. » C'est encore une preuve que l'on discutait du *Constitutum Constantini* en le mettant en rapport avec les canons haussant Constantinople au niveau de Rome. L'idée venait à certains que Basile I^{er} et Léon VI, dans leur entreprise de codification et de purification des anciennes lois, avaient pu rejeter sciemment des dispositions risquant de donner au patriarcat de Constantinople des allures de *regale sacerdotium* – et l'on pensera évidemment ici à Photius. Balsamon ne leur donne tort que par patriotisme avoué, et son vœu pieux s'accompagne d'une claire réprobation de celui qui alla jusqu'au scandale pour tenter de faire valoir ses droits : Michel Cérulaire.

Les *Réflexions sur les privilèges des patriarches* livrent peut-être le fond de la pensée de Balsamon, qui, à propos de l'adjectif « œcuménique », introduit exclusivement dans la titulature du pape et du patriarche de Constantinople, déclare avec humeur que le démon de la suffisance a coupé le pape de Rome du groupe des autres saints patriarches et l'a isolé en Occident. « Quant à celui de Constantinople, je ne le vois paré d'aucun des privilèges du pape – il n'est pas revêtu du *lōros* de l'empereur en vertu du décret attribué à saint Constantin⁷⁹, il ne se produit pas en bottines pourpres comme cela a été prescrit [pour le pape], et il n'use d'aucun des autres privilèges consentis à l'ancienne Rome –, et pour cette raison son pied est ferme dans la droiture (*Psaume xxv, 12*) [...]. Et le Père [le patriarche de Constantinople] ne donne pas de la hauteur à sa signature en se proclamant *œcuménique*, bien qu'il soit appelé et glorifié par nous de ce titre⁸⁰. » Le décret constantinien sert ici encore de référence, avec peut-être une légère hésitation sur son authenticité, mais pour établir une différence très nette entre d'une part un *regale sacerdotium* donnant au pape des privilèges et vêtements impériaux (y compris les fameuses bottines rouges, implicitement ou explicitement mentionnées dans la version grecque du *Constitutum*), qui affermit son pouvoir temporel et flatte sa vanité typiquement occidentale, et d'autre part le pouvoir spirituel détenu

par le patriarche de Constantinople, magnifié et reconnu par tous à condition de rester modeste, de ne pas faire valoir ses privilèges régaliens et de renoncer au modèle romain. La condamnation atteint Cérulaire à travers le pape.

CHAPITRE VIII

AU JUGEMENT DES CANONISTES
ET DES LITURGISTES
(XII^e-XV^e SIÈCLES)*L'empereur épistémonarque*

De la fin du XI^e au début du XIII^e siècle, plus précisément du pontificat de Grégoire VII (1073-1085) à celui d'Innocent III (1198-1216), c'est en Occident, dans l'entourage des papes et des princes séculiers, qu'est posée et âprement débattue la question de savoir si le pouvoir des rois et de l'empereur est inférieur ou supérieur à celui des évêques ou du pontife de Rome¹. La réforme grégorienne, la querelle des investitures et les rebondissements de l'affaire du Saint Empire suscitent toutes sortes de *libelli*², où les formules et définitions abondent sur de vieux problèmes que l'Orient avait depuis longtemps explorés mais rarement formulés en termes théoriques : le roi est-il aussi à sa manière un prêtre ou un simple laïc ? L'onction royale est-elle de même nature que l'onction donnée aux évêques et confère-t-elle à celui qui la reçoit, symboliquement ou matériellement, quelques-uns des charismes ou des privilèges épiscopaux ? Pour alimenter cette polémique passionnée, on ressort l'énigmatique Melchisédech, prêtre et roi de la *Genèse*, on exhume la légende du pape Silvestre recevant la couronne des mains de Constantin le Grand et ne lui restituant qu'un pouvoir temporel limité, et l'on affirme que les pontifes romains ont depuis lors un droit de regard sur la nomination de tout empereur ; on utilise à nouveau l'histoire de saint Ambroise interdisant à Théodose I^{er} l'entrée de l'église épiscopale de Milan et lui imposant une pénitence publique³.

Aucun de ces arguments, que l'on trouve par exemple dans

le traité *Summa Gloria* écrit peu après 1123 par Honorius Augustodunensis⁴, ne semble venir, au moins directement, de Byzance, qui pourtant les a souvent exploités. L'Occident fit son apprentissage à partir d'un patrimoine de textes anciens et donc largement communs aux deux *partes*, mais pour rendre compte d'une configuration des pouvoirs politique et religieux qui lui était propre. Jamais la question de fond sur le caractère sacerdotal de la royauté ne fut posée de façon aussi nette ; mais les réponses, d'abord tranchées, se nuancèrent vite. On prit conscience qu'on ne pouvait conclure ni par oui ni par non sans compromettre soit la légitimité du pouvoir, soit l'autorité de l'Église. Comme l'ont montré Marc Bloch⁵, Percy Ernst Schramm⁶ et Ernst Kantorowicz⁷, on recourut à des compromis et l'on s'accommoda de formules en demi-teintes. Les rois ne furent plus traités en évêques, mais ne furent pas non plus ravalés au rang de laïcs ; on tomba d'accord pour leur reconnaître la qualité de quasi-clerics par la vertu de l'onction, et on les introduisit symboliquement parmi les officiers ecclésiastiques, mais au plus bas niveau possible. La volonté de distinction radicale entre l'Église et le pouvoir politique n'aboutit qu'au tracé d'une limite assez imprécise. Les rois sont « mitrés » et les pontifes « couronnés⁸ ». Paradoxalement, l'État moderne, dans sa conception et son imagerie, sort bien plutôt de cet échange de symboles que d'une séparation, fort louable mais reconnue en partie illusoire, entre le pouvoir des clercs et celui des politiques.

Il est douteux que ce grand débat occidental ait eu une quelconque influence sur l'Orient, qui n'en perçut sans doute qu'un écho très affaibli. Mais à Byzance aussi a soufflé un esprit « réformateur », si l'on appelle ainsi un renouveau de l'institution ecclésiastique, de la culture et du sentiment religieux, et non pas seulement l'affirmation, qui n'a pas le même sens ici et là, de l'indépendance de l'Église. Les ferments sont à chercher au XI^e siècle, non pas dans la confrontation entre le patriarche Michel Cérulaire et les empereurs de son temps, le séquelle du passé et accident sans lendemain, mais dans une prodigieuse renaissance de la spiritualité, à laquelle est attaché le nom de Syméon le Nouveau Théologien et que la hiérarchie observe avec quelque suspicion, dans l'apparition d'une élite de clercs cultivés et compétents qui prennent en charge pour la première fois l'enseignement, occupent les postes clés du

patriarcat (les quatre ou cinq offices d'« archontes » ecclésiastiques⁹), tiennent parfois à distance les patriarches avec une pointe de condescendance et sont eux-mêmes destinés à occuper les métropoles les plus en vue¹⁰; à chercher aussi dans le rôle du synode permanent de la capitale, formé des métropolitains et des archevêques présents à Constantinople, qui ne promulgue plus de canons mais des sentences synodales faisant jurisprudence sur tous les problèmes de société. Cette intense activité réformatrice ne se développe pas contre l'empereur, qui la favorise et bientôt la conduit¹¹, mais contre la partie la plus conservatrice de la hiérarchie épiscopale, campée sur ses privilèges et hostile à un centralisme constantinopolitain que renforce la perte de nombreux évêchés d'Asie Mineure tombés aux mains des Turcs.

Dès que le pouvoir se stabilise avec les Comnènes et jusqu'aux grandes crises de l'Empire en déclin au XIII^e siècle (prise de Constantinople par les croisés, schisme arsénite contre Michel VIII et mobilisation contre l'Union des Églises), la réforme repose sur l'empereur et sur les clercs de Sainte-Sophie. L'édit d'Alexis I^{er} sur la réforme du clergé, adressé au patriarche Nicolas Grammatikos et au synode en juin 1107, trace, au-delà de la rhétorique, une sorte de programme : l'empereur est alarmé par l'état dans lequel se trouve l'Église, par l'indolence et l'ignorance des clercs, par l'incurie des évêques des provinces, qui se dispensent volontiers de la règle du synode annuel ; il propose une révision et une application plus stricte du *Nomocanon* et impose de nouvelles règles de choix et d'avancement pour les « didascales »¹². Les attaques se multiplient, parfois fondées, à propos de la réquisition des vases sacrés envoyés à la fonte pour financer la guerre, de la multiplication des donations viagères ou conditionnelles de biens ecclésiastiques à des laïcs, des transferts d'évêques ; mais l'opposition organisée de ce qu'on pourrait appeler pour simplifier le « parti des métropolitains » cache, sous prétexte de résistance aux empiétements du pouvoir impérial, une hostilité à toute réforme. Les *Diatribes* de Jean l'Oxite donnent le ton, qui imputent les échecs militaires de l'Empire et tous les malheurs du temps aux injustices du règne, aux violences de la prise de pouvoir de 1082, à la fiscalité, au train de vie de la famille impériale, invitent à faire pénitence et rappellent le temps où l'empereur Michel III et le patriarche Photius,

en 860, avaient provoqué la destruction de la flotte russe assiégeant Constantinople en sortant en procession avec le *maphorion* de la Vierge¹³. L'ennemi est plus clairement désigné dans les invectives de Nicéas d'Ancyre contre le clergé de la Grande Église, « Briarée, torrent qui emporte tout, polype qui s'accroche aux rochers, sangsue [...] »¹⁴. L'historiographie traditionnelle conclut qu'Alexis profita du conflit entre les métropolitains et les clercs de Sainte-Sophie pour étendre son emprise sur l'Église, mais on pourrait dire aussi bien que l'oligarchie des métropolitains profite de la moindre faiblesse du pouvoir politique pour revendiquer, en vain, une autonomie absolue et tenter de mettre l'empereur entre parenthèses.

Manuel Comnène aussi veut réformer. Il fonde le couvent de Katasképè, près de la mer Noire, pour opposer un modèle de communauté sans terres à l'enlèvement du monachisme traditionnel dans l'économie rurale¹⁵, un peu comme Nicéphore Phocas avait favorisé l'essor de l'Athos. Il souhaite mourir en habit de moine¹⁶. Il ne se contente pas de s'entourer de théologiens, didascales ou clercs de Sainte-Sophie¹⁷, il prêche lui-même, se risque à l'exégèse et à la théologie¹⁸, convoque et préside des synodes qui condamnent de supposées déviations hérétiques et fixent l'Orthodoxie¹⁹ ; il a dans l'Église une activité multiforme, souvent inopportune, qui brouille un peu l'image du réformateur, mais s'inscrit dans une ecclésiologie conforme à ce qu'on pensait être, au XII^e siècle, le modèle constantinien.

Pour justifier les interventions du pouvoir impérial, le principe d'« économie » eût pu suffire. Il autorisait l'empereur à lever temporairement l'application des lois et – selon certains – des canons pour le « bien commun », c'est-à-dire la conduite de sa politique ; il couvrait donc l'arbitraire d'un voile pudique et dispensait en tout cas d'énoncer une théorie pour étayer une pratique bien établie. De fait, le mot est brandi par certains juristes ou canonistes complaisants pour expliquer, par exemple, que le souverain est libre de confier à des clercs des fonctions profanes malgré les canons ou d'autoriser des mariages entre parents contraires aux interdits synodaux. Mais à la notion d'économie s'attache un lourd contentieux, le souvenir d'abus condamnés, l'évocation de grands saints, Maxime le Confesseur et surtout Théodore

Stoudite, qui voulurent en restreindre la portée et dont l'intransigeance continua à servir de référence. Aussi les contemporains des Comnènes et de la génération suivante en firent-ils un usage relativement modéré et profitèrent-ils d'une situation favorable pour discuter des droits d'intervention de l'empereur et les justifier par un titre. C'est Théodore Balsamon qui va le plus loin dans cette voie, mais prenons ici l'exemple de Dèmétrios Chomatianos qui esquisse, au début du XIII^e siècle, en pensant à Manuel I^{er}, une liste de ces droits²⁰ : l'empereur préside aux décisions synodales et leur donne force exécutoire, formule les règles de la hiérarchie ecclésiastique, légifère sur la « vie et le statut » des clercs, y compris des clercs du *bèma*, sur les juridictions ecclésiastiques, les élections aux sièges vacants et les transferts d'évêques²¹, peut promouvoir un évêché au rang de métropole « pour honorer un homme ou une ville ». La frontière ainsi tracée annexe au domaine impérial quelques zones contestées et contestables, mais au nom d'un droit, celui que donne à l'empereur son statut et son titre de *commun épistémonarque des Églises*.

L'expression mérite qu'on s'y arrête²², car Chomatianos ne l'invente pas ; elle apparaît dans la terminologie officielle depuis Manuel Comnène et correspond à un essai de clarification comparable à celui qui avait suscité, au temps de Constantin le Grand, les formules de « commun évêque » ou « évêque du dehors », dont elle semble être la reprise sur un mode mineur, un piètre succédané. Dans le contexte monastique auquel le mot est à l'origine limité, l'épistémonarque est chargé de veiller à la tenue extérieure des moines, à leur présence et à leur exactitude aux offices ; il fait appliquer les règles disciplinaires sans avoir à les formuler et ne sanctionne, comme l'ecclésiarque, que les manquements formels, sans jamais empiéter sur la direction du monastère. Telle qu'elle apparaît à peu près continûment du VI^e au XII^e siècle dans les *typika* de Saint-Sabas²³, du Stoudios réformé par Théodore²⁴, de la Grande Laure athonite²⁵, du monastère de l'Évergétis ou de celui de la Vierge *Kécharitoménè* en 1118²⁶, la fonction est donc relativement secondaire. Repris métaphoriquement comme titre justifiant certaines interventions disciplinaires du pouvoir temporel dans le domaine ecclésiastique, le mot pourrait traduire l'idée que l'empereur est le bras séculier de l'Église et correspondre par conséquent au serment prêté plus

tard par les souverains lors de leur sacre, d'après le *Traité des offices* du Pseudo-Kodinos (XIV^e siècle), d'être les *defensores* de l'institution ecclésiastique. Mais les empereurs du XII^e siècle ne l'entendent évidemment pas ainsi. Dans le compte rendu synodal de la déposition du patriarche Cosmas, coupable d'avoir communiqué avec le bogomile Niphôn (1147), il est précisé que Manuel procéda à l'interrogatoire de l'accusé « en vertu de sa compétence et de sa sagesse d'épistémonarque²⁷ ». Dans le *prostagma* de 1166 qui décide que les mariages au septième degré de parenté seront interdits et punis avec séparation des époux, Manuel explique que le synode lui a fait cette proposition et a tenu à le consulter par respect pour son « droit d'épistémonarque²⁸ » ; et dans le procès-verbal de la lecture de ce *prostagma*, faite en synode le 25 avril de la même année, le chartophylax Jean Hagiophloritès reprend et amplifie l'expression dans une rhétorique où l'empereur est implicitement comparé à Moïse et explicitement à Salomon, et où Dieu lui-même lui confie un « pouvoir épistémonarchique » sur son Église, qui va bien au-delà d'un simple droit d'enregistrement²⁹. Isaac Ange ne se voit pas davantage dans un rôle de simple exécutant lorsque, dans une novelle de 1187 qui fixe les conditions de validité des élections synodales, il trouve bon de préciser que le métropolitain de Cyzique a souhaité que sa plainte fût examinée conjointement par lui et par le patriarche, attendu que « sa royauté a reçu le "rang d'épistémonarque de l'Église de celui qui l'a oint et fait empereur", lui accordant ainsi le droit de corriger ce qui ne serait pas conforme aux canons ecclésiastiques³⁰ ».

On relève du reste dans la littérature de l'époque quelques tentatives pour donner plus de lustre, par toutes sortes de miroitements étymologiques, à un mot passablement dévalué dans le langage courant. Anne Comnène félicite Alexis I^{er} d'avoir inventé de nouveaux titres, notamment celui de « sébaste », et ajoute : « Si l'on tient, en effet, l'art de gouverner pour un savoir (*épistèmè*) et une science très élevée, [...] on admirera mon père comme un savant (*épistèmôn*) et un architecte pour avoir inventé dans l'Empire ces fonctions et ces titres. La seule différence est que les maîtres des sciences du discours ont inventé la différence des noms pour un motif de clarté, tandis qu'Alexis, cet épistémonarque de la royauté (*épistémonarchès tès basiléias*), instituait tout cela dans l'intérêt

de l'Empire ³¹. » Anne écrivant dans les années 1140, on pourrait dater de cette époque, plutôt que du règne de son père, le lancement de la formule. C'est en tout cas au règne de Manuel Comnène que se rattache l'œuvre d'Eustathe de Thessalonique, qui use volontiers du mot rare d'« épistémonarque » et de ses dérivés à propos de Dieu lui-même ou des patriarches de l'Ancien Testament, et qui, lorsqu'il les applique à l'empereur, semble les lier à la « sainteté » qui découle de l'onction ³².

Que le mot soit ainsi magnifié et nettement rattaché à l'idéologie politique des Comnènes explique sans doute pourquoi il est repris par Michel VIII Paléologue après la reconquête de Constantinople et lui sert alors d'argument contre les attaques de l'Église. Au patriarche Arsène, qui refusait, en 1265, la procédure d'un procès se déroulant en présence de l'empereur, il fit répondre que « du moment que l'empereur avait le droit, en sa qualité d'épistémonarque, d'être présent dans les affaires ecclésiastiques, il n'était ni juste ni raisonnable de débattre de telles questions, qui étaient de la plus haute importance, sans son intervention ³³ ». Dans un *prostagma* de 1270, Michel VIII invoque encore une fois son titre d'épistémonarque de l'Église pour contraindre le patriarche Joseph I^{er} à donner au diacre Théodore Skoutariôtès, à qui il a conféré le titre impérial de *dikaiophylax*, un rang correspondant dans la hiérarchie des archontes de l'Église ³⁴. Pour régler cette mince affaire, l'empereur, tout imprégné de l'esprit des Comnènes et des doctrines de Balsamon, n'hésite pas à affirmer que les choix du patriarche doivent s'aligner sur ceux de l'empereur et que les offices ecclésiastiques ne sont que des décalques des offices impériaux, comme le montre la *Donation de Constantin*. Nous devinons ainsi à quel contexte se rattache le titre d'épistémonarque et ce qu'il sous-entend. Mais le mot n'a plus alors la même magie. L'Église n'est plus tacitement consentante ; elle profite de la grave crise de l'Union pour limiter l'« épistémonarchie » à ses dimensions temporelles les plus modestes. Job Iasités, au nom du patriarche Joseph, fait peu après 1273 cette mise au point : « Il est vrai que celui qui porte le diadème a reçu en personne la charge et le titre d'épistémonarque des saintes Églises ; cela ne consiste pas cependant à élire, à destituer, à infliger l'excommunication ou à accomplir quelque

autre action ou attribution de l'évêque, mais, d'après le sens du terme même d'épistémonarque, cela consiste [pour l'empereur] à maintenir sagement dans l'ordre et dans le rang les chefs des Églises ³⁵ et à conférer force de loi par sa confirmation aux décrets canoniques qu'ils émettent. Si ces décrets sont véritablement canoniques, il n'est pas en son pouvoir, comme épistémonarque, de s'y opposer et de les contrecarrer en vertu de la supériorité de sa situation, car il ne serait pas non plus conforme à sa science de s'écarter des canons. Ce rôle d'épistémonarque lui vient de ce qu'il est reconnu comme pieux et très chrétien : il se doit donc de rendre à sa mère l'Église le prix de son éducation, de la protéger et de la soutenir avec grande reconnaissance en échange non seulement du lait qu'elle lui a donné, l'initiation élémentaire à la piété, mais du pain qu'il a mangé, celui de la piété, dans l'initiation complète aux dogmes, l'aliment viril ³⁶. » Et ce n'est pas un hasard si, franchissant un pas de plus et provoquant un scandale, le même patriarche Joseph supprime dans son testament l'adjectif « saint » qui qualifie traditionnellement l'empereur et que justifie l'onction directement reçue de Dieu ³⁷.

Nous revenons ainsi au schéma classique des deux pouvoirs, mais l'indépendance de l'Église sonne le glas de l'esprit réformateur.

Balsamon et les charismes impériaux

Le titre d'épistémonarque n'était en somme qu'une étiquette commode, mais équivoque, un paravent qui évitait de s'interroger sur les fondements de droits plus ou moins reconnus. Heureusement nous devons à l'un de ces clercs cultivés dont nous avons dit l'importance au xii^e siècle, le grand canoniste Théodore Balsamon, une analyse autrement plus profonde. L'importance de ce personnage est telle dans le débat sur le caractère sacerdotal de l'empereur qu'il nous faut ici le présenter un peu longuement ³⁸.

Sa biographie reste floue jusqu'au moment où, dans les années 1170, il apparaît comme « parfait diacre », nomophylax et chartophylax du patriarcat de Constantinople, dans un office qui, depuis la réforme d'Alexis I^{er} Comnène, fait de

son titulaire une sorte de vicaire général du patriarche, son représentant autorisé, son intermédiaire officiel dans tous les rapports avec le clergé, non pas seulement le maître des archives, mais le chef de la chancellerie, rédigeant, validant et expédiant lettres et actes, exerçant un contrôle administratif sur les ordinations et – grand problème du moment – sur la régularité des mariages, exerçant les droits qui appartiennent au patriarche en tant qu'évêque³⁹. Il est très fier et sait tirer parti de ce pouvoir d'autant plus considérable que les décisions patriarcales et la législation impériale traitent en partie au moins des mêmes sujets, et que le chartophylax est placé au point stratégique où se règlent les problèmes nés de ce chevauchement. Balsamon est ambitieux ; très pointilleux en tout cas sur les questions d'étiquette. Nommé peu après 1180 patriarche d'Antioche, titre surtout honorifique puisqu'il ne peut (et ne souhaite nullement) rejoindre son siège en terre d'Islam, il ne nous fait grâce d'aucun détail sur les prérogatives attachées à sa nouvelle position et disserte longuement pour établir son droit à se déplacer solennellement à Constantinople avec le chandelier à deux branches de la didascalie. Son opportunisme fit parfois sourire les contemporains. Nicétas Choniata raconte que l'empereur Isaac II Ange le consulta pour savoir s'il pouvait nommer, malgré les canons, l'un des patriarches en exil au siège vacant de Constantinople ; pensant qu'il s'agissait de lui, Balsamon s'empressa de justifier un tel transfert et d'infléchir dans ce sens la décision du synode ; il fut ensuite fort marri de voir nommer Dosithée de Jérusalem (février 1189)⁴⁰.

Balsamon est né à Constantinople (vers 1030/1040 ?). Il se proclame « de la ville » (*politès*) et sa réflexion le ramène sans cesse à la suprématie de la Nouvelle Rome, de son droit, de ses traditions, de sa liturgie dans un Orient éclaté politiquement, où la plupart des chrétiens vivent sous la domination arabe ou turque. L'actualité pose quelques problèmes de pure administration ecclésiastique sur lesquels le canoniste revient souvent : celui, par exemple, des sièges laissés vacants et du statut en exil ou du transfert des évêques nommés *in partibus infidelium*, qui ne peuvent rejoindre leur siège ; elle pose aussi des problèmes de fond qui sont apparus dans la seconde moitié du XI^e siècle et n'ont rien perdu depuis de leur intensité : quels liens établir entre ces différentes parties du monde

chrétien et orthodoxe, qui ne sont plus soumises au même pouvoir politique ? Quel est le degré d'harmonisation souhaitable ? Où passe la frontière entre les particularismes régionaux, tolérables parce que purement culturels, les pratiques canoniquement douteuses et les écarts sur la foi ? Qu'est-ce, en fin de compte, que la « romanité » chrétienne ? Tous les chrétiens s'interrogent. Le patriarche de Constantinople et le synode doivent répondre à une série de *Questions posées, à la demande des chrétiens qui vivent dans les pays et les possessions des Saracènes, par le très humble patriarche d'Alexandrie Marc*, qui presque toutes suggèrent un alignement sur Constantinople : « Les liturgies qui sont lues dans le ressort d'Alexandrie et de Jérusalem, et que l'on dit écrites par les saints apôtres Jacques, frère du Seigneur, et Marc, sont-elles ou non admises par l'Église sainte et universelle⁴¹ ? » ; « Les soixante livres des lois que l'on appelle *Basiliques* ne sont pas répandus dans nos contrées. Pour cette raison nous sommes dans l'incertitude en ce qui les concerne et souhaiterions savoir si c'est condamnable⁴² » ; « Est-il sans danger que les Syriens et Arméniens orthodoxes, mais aussi des fidèles d'autres pays disent l'office dans leur propre langue, ou ont-ils obligation d'officier avec des livres écrits en grec⁴³ ? ». Un premier projet de réponse, rédigé par Jean de Chalcédoine, semble au synode trop relâché dans la forme et laxiste sur le fond, et Balsamon s'acquitte de la tâche d'une plume plus ferme, en février 1194, en écartant les liturgies de Jacques et Marc, en n'admettant l'usage des langues vernaculaires dans la liturgie que dans la mesure où elles traduisent des modèles grecs patentés, en rappelant enfin que l'ultime définition des *Rômaïoi* devenus politiquement dépendants est de vivre selon la loi « romaine ». Balsamon n'est pas centralisateur par étroit autoritarisme ; la référence à Constantinople, à son Église, à son empereur et à sa tradition est le seul moyen de conserver un semblant d'unité à une chrétienté qui se délite. C'est un peu la Réforme occidentale à l'envers : ici l'unité du christianisme est gagée sur la reconnaissance du pouvoir impérial, là-bas sur la suprématie du pouvoir pontifical.

Comme nous l'avons vu, Balsamon n'a guère de sympathie pour le pape, que son orgueil a isolé des autres patriarches, mais il projette le modèle romain sur Constantinople par un raisonnement simple : la *Donation* de Constantin a accordé

au pape de Rome des droits impériaux ; or les second et quatrième conciles œcuméniques ont concédé au siège de Constantinople les mêmes prérogatives qu'à celui de Rome ; donc, partout où les textes parlent de Rome, il faut comprendre Constantinople, et le patriarche de Constantinople pourrait lui aussi revendiquer des privilèges quasi impériaux. Si, sagement, il s'en abstient, c'est parce que l'empereur romain, disparu de Rome, exerce le pouvoir dans la Nouvelle Rome et y a conservé des droits quasi épiscopaux. Le grand problème est donc de définir et d'accorder ces deux pouvoirs, soit en les distinguant radicalement, soit en mettant en évidence leur étroite parenté.

C'est précisément le point de départ de la grande œuvre de Balsamon, ses *Commentaires au Nomocanon*, c'est-à-dire à un recueil conçu vers la fin du VI^e siècle et révisé en 883, qui, dans sa forme même, juxtapose une collection canonique déjà constituée⁴⁴ et une législation impériale qui ne s'interdit pas de traiter des mêmes sujets et postule *a priori* un accord et des réajustements. Sans entrer dans le détail, disons seulement que le droit byzantin a deux formes et deux sources, mais qu'il n'y a pas véritablement dualité dans la mesure où l'empereur promulgue les canons avec les évêques et reconnaît en principe leur supériorité sur les lois civiles. On s'efforce donc d'éliminer les éventuelles contradictions, et l'on se garde de définir des domaines distincts. Précisément, c'est à une demande conjointe de l'empereur Manuel et du patriarche Michel d'Anchialos que Balsamon répond, entre 1070 et 1078, à la suite d'une divergence d'interprétation. Il lui est demandé non de réviser le *Nomocanon*, mais d'en expliquer dans un libre commentaire les obscurités et les éventuelles contradictions, et de signaler les lois anciennes (celles de la codification et des *Novelles* de Justinien) qui, n'ayant pas été reprises dans la dernière codification des *Basiliques* (refonte opérée par Basile I^{er} et Léon VI à la fin du IX^e siècle), ont perdu validité en vertu du principe de la préférence accordée à la loi la plus récente : *lex posterior derogat legi priori*.

Le canoniste est donc confronté à une tradition juridique globale, qu'il n'a pas à constituer, comme Gratien en Occident, mais à consolider, dont il doit montrer la cohérence, qui est l'ultime référence de la « romanité » orientale et qui fournit un modèle d'unité/dualité des pouvoirs facilement

généralisable. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la place de l'empereur dans l'Église soit l'un des sujets de réflexion sur lesquels Balsamon revient sans cesse, ni mettre au compte de la seule flatterie et de l'opportunisme une théorie de l'empereur quasi-évêque où l'on a vu l'expression officielle du césaropapisme oriental⁴⁵. C'est affaire de situation autant que de tempérament. D'intelligence aussi ; car le grand mérite de Balsamon est d'être allé au-delà du faux problème d'une distinction entre l'Église et l'État, d'avoir dépassé aussi le point de vue étroit des « prérogatives » traditionnelles de l'empereur, qui est celui de son prédécesseur Zonaras, pour esquisser une sorte de théorie de la pratique orientale : si l'empereur agit en de multiples circonstances comme un évêque, c'est parce que son pouvoir est double. Sa double compétence, spirituelle et temporelle, ne peut se comprendre que par le caractère quasi sacerdotal de la royauté, fondé sur l'onction. Huit siècles après Constantin, la rhétorique du « comme si » est devenue une approche théorique fondée sur une tradition menacée. Balsamon reste prudent dans ses conclusions ; sa pensée se précise au fil des années et s'exprime dans un jeu complexe de réécriture maintenant bien analysé ; il a conscience aussi de ne pas exprimer sur ces sujets brûlants un consensus. Tout près de lui, on le conteste : la tradition manuscrite nous en apporte la preuve : le *Sinaiticus gr.* 1117 reproduit son travail avec un commentaire écrit avant 1195, dont l'auteur anonyme prend ses distances sur quelques points sensibles⁴⁶.

En détachant les phrases de leur contexte et en durcissant une pensée fluide et parfois contradictoire, on pourrait résumer ainsi la thèse de Balsamon : l'Église est soumise à l'autorité de l'empereur et à celle du ou des patriarches. C'est un constat. Mais sur quoi se fonde l'autorité de l'empereur ? Sur son rôle d'épistémonarque, dit-on volontiers, c'est-à-dire sur la fonction disciplinaire qui lui est reconnue. Balsamon ne rejette pas l'explication et l'utilise à l'occasion, par exemple, à propos du droit d'appel à l'empereur en matière ecclésiastique, pour montrer que les décisions du tribunal patriarcal sont sans appel en raison de l'élévation du siège, mais que l'empereur en sa qualité d'épistémonarque de l'Église aura à juger le patriarche s'il est personnellement accusé de vol sacrilège (hiérosylie) ou d'hétérodoxie⁴⁷. Rien là de bien nouveau.

Plus provocante est l'opinion attribuée par Balsamon à d'autres, mais à laquelle il semble se rallier ⁴⁸, que l'empereur n'est soumis ni aux lois ni aux canons, puisqu'elle étend au domaine réservé de l'Église la vieille dialectique de l'empereur « loi vivante ⁴⁹ » et pose en principe que les « normes de pouvoir » – comme dira plus tard Dèmétrios Chomatianos – sont supérieures aux « normes de droit ⁵⁰ » ; mais à y regarder de plus près, il ne s'agit dans Balsamon que de fonder un certain nombre de droits impériaux reconnus (celui notamment, au nom du principe d'accommodement, de modifier la géographie et la hiérarchie ecclésiastiques) ⁵¹ et de généraliser la liberté qu'a toujours eue l'empereur de procéder à une « économie », c'est-à-dire de s'affranchir des règles canoniques en vertu d'un intérêt supérieur (par exemple, écrit-il, de confier à des clercs ou à des moines des charges ou responsabilités administratives ou politiques en principe incompatibles avec leur statut). Mais l'originalité de Balsamon n'apparaît vraiment que lorsqu'il ajoute à ces justifications, qu'il sent insuffisantes, l'idée que l'empereur a des « droits épiscopaux ⁵² », que son autorité dans l'Église s'exerce aussi bien sur les âmes que sur les corps et qu'elle est, en un sens, supérieure à celle des patriarches avec lesquels il partage l'honneur de porter le chandelier à deux branches ⁵³.

Balsamon revient donc sur le problème que l'on croyait définitivement occulté de la royauté sacerdotale, et regroupe ses arguments sur deux points qui sont, en effet, stratégiques : l'accès au sanctuaire et l'onction.

Sur le premier, nous avons vu que le cérémonial du x^e siècle, qui n'a pas changé au xii^e, marque une sorte d'hésitation, laisse l'empereur pénétrer dans le sanctuaire lors de l'« entrée », puis le maintient résolument à distance pendant le reste de la liturgie. À cette solution moyenne, les évêques du concile In Trullo (691-692) avaient déjà donné leur caution. Soucieux de remettre de l'ordre dans les pratiques de dévotion et de mieux distinguer le sacré du profane et les clercs des laïcs, ils avaient énoncé en règle dans le canon 69 : « Qu'il ne soit permis à personne parmi les laïcs de pénétrer à l'intérieur du saint sanctuaire (*thysiastèrion*). » Mais ils avaient fait exception pour le *basileus* en ajoutant sans transition : « Le pouvoir et la souveraineté des empereurs ne sont d'aucune façon soumis à cette règle chaque fois que l'empereur veut offrir des dons

au créateur, selon une très vieille tradition ⁵⁴. » Un privilège donc, en vertu d'une tradition, non un droit, et pour une circonstance particulière : les dons posés par lui sur l'autel à l'occasion de l'« entrée ⁵⁵ ». Les canonistes du xii^e siècle comprennent que cette exception pose le problème du statut religieux de l'empereur et réagissent selon leur tempérament. Le commentaire de Jean Zonaras, historien, canoniste et polygraphe de la génération qui précède Balsamon ⁵⁶, est assez sec : « Ceux qui accordent ce privilège à l'empereur invoquent, en manière d'excuse, son pouvoir et sa souveraineté, disant à peu près que l'empereur, en tant que laïc, ne devrait pas avoir le droit de pénétrer dans le sanctuaire, mais qu'en raison de son pouvoir et de sa souveraineté, ce privilège lui a été concédé à l'origine par une tradition remontant aux anciens Pères. » Théodore Balsamon fait un résumé qui va dans le même sens, clair et concis : « Le présent canon interdit aux laïcs de pénétrer dans le saint sanctuaire, lequel est réservé aux seuls clercs consacrés ⁵⁷. Mais à l'empereur, bien qu'il soit un laïc, il est fait cette concession – dit le canon – lorsqu'il a l'intention d'apporter ses dons à Dieu, selon une ancienne tradition. »

Le canoniste laisse ensuite courir sa plume. Il s'étonne de quelques dérogations ou manquements qui le surprennent. N'importe qui, écrit-il, peut accéder au sanctuaire dans l'église du Christ de la Chalcé ; il ignore (comme nous) pourquoi. Il sait ou croit savoir que les Latins, hommes et femmes, pénètrent dans le sanctuaire et s'y tiennent assis, même quand les officiants sont debout : c'est un point de controverse que l'on trouve, quelques années plus tôt, dans une lettre de Nicéas Stéthatos à Grégoire le Sophiste ⁵⁸ et qui est développé ensuite comme un grief habituel de la polémique antilatine, par exemple dans le pamphlet de Constantin Stilbès ⁵⁹, peu après 1204. Un peu plus tard, en relisant son texte, Balsamon fait appel à son expérience de patriarche d'Antioche installé à Constantinople : « Note bien le présent canon, et utilise-le pour ne permettre en aucun cas aux laïcs de pénétrer dans le saint sanctuaire. Mais pour ma part, malgré tous mes efforts pour empêcher les laïcs d'entrer dans le saint sanctuaire de ma très sainte maîtresse la Théotokos Hodègètria, je n'ai pas réussi, les laïcs affirmant que c'était une vieille coutume et qu'il ne fallait pas les empêcher ⁶⁰. »

Mais le ton change lorsque Balsamon exprime son opinion personnelle sur le point de savoir si les empereurs sont véritablement assimilables à des laïcs. « En ce qui concerne les empereurs, certains [commentateurs] ont prétendu, en prenant le canon à la lettre, qu'il ne leur est permis d'accéder au sanctuaire que lorsqu'ils vont offrir un don à Dieu, et non lorsqu'ils veulent y entrer pour faire de simples dévotions. Tel n'est pas mon avis. Car les empereurs orthodoxes, du fait qu'ils promeuvent les patriarches en invoquant la Sainte Trinité⁶¹ et qu'ils sont oints du Seigneur, peuvent entrer quand ils le veulent sans en être empêchés dans le saint sanctuaire⁶². » Reprenant son texte⁶³, il ajoute de nouveaux arguments qui lui sont venus à l'esprit et lui permettent de transformer son opinion en thèse : « Et ils [les empereurs] encensent, bénissent avec le triple cierge, tout comme les évêques ; ils font même un enseignement de type catéchétique⁶⁴, ce qui n'est concédé qu'aux seuls évêques du lieu⁶⁵. Et l'on trouve aussi dans le dix-neuvième Livre des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe une titulature impériale ainsi rédigée⁶⁶ : *Tiberius Claudius, Caesar Augustus, Germanicus, pontifex maximus* (en grec : *archiêreus mégistos*), *tribunicia potestate, cos. II*. Puisque les empereurs successifs sont déclarés oints du Seigneur par l'onction de la royauté et que le Christ [= l'Oint], notre Dieu, reçoit entre autres titres celui d'évêque, c'est à bon droit que l'on peut attribuer à l'empereur les charismes épiscopaux⁶⁷. » Sous une forme compliquée, le raisonnement est simple : l'Oint par excellence, le Christ, est par nous qualifié d'évêque⁶⁸, donc les empereurs, qui reçoivent eux aussi l'onction, doivent être également considérés comme des évêques.

À travers ce travail de réécriture, on perçoit comment est posé et approfondi le problème théorique de la royauté sacerdotale. À l'évidence, il préoccupe Balsamon, qui commence par mettre sur le même plan la promotion des patriarches et l'onction, un privilège et un charisme, mais se ravise et énumère un certain nombre d'actes proprement sacerdotaux que l'empereur, parce que « oint du Seigneur », est habilité à accomplir. La pensée du canoniste est d'ailleurs plus précise, et son argumentation mieux ordonnée, dans un passage de sa *Réponse sur les droits des patriarches*, où il dit clairement que c'est en raison de la puissance [de l'Esprit] conférée par l'onction, que « nos fidèles souverains et autocrates adressent des

homélies catéchétiques au peuple qui porte le nom du Christ, encensent comme les prêtres et bénissent avec le double cierge », qui est, pour eux comme pour les patriarches et les évêques, le symbole de la « dignité de didascale » (*didaskalikon axiôma*)⁶⁹. Il y eut probablement un va-et-vient entre ce texte écrit d'un seul jet et les différentes versions du commentaire du canon 69 du concile In Trullo. On sent une pensée qui peu à peu s'approfondit et se fixe.

Insensiblement, nous sommes passés d'une logique à une autre. Les droits d'intervention reconnus par l'Église à l'empereur ne sont plus considérés comme des privilèges exceptionnels, mais comme la manifestation de la nature quasi épiscopale du pouvoir impérial. Pris ensemble, ils donnent au pouvoir temporel un statut particulier et forcent à conclure que, si l'empereur n'est pas à proprement parler un clerc « dans l'ordre d'Aaron », il n'est en tout cas pas un simple laïc. Contre une conception purement juridique, Balsamon esquisse, non sans prudence, une conception charismatique du pouvoir impérial. « Promouvoir » le patriarche, suggère-t-il, ce n'est pas seulement le choisir dans une liste de trois noms en principe soumis par l'assemblée des métropolitains ou l'imposer à cette même assemblée en cas de désaccord, comme le prévoit un chapitre du *Livre des cérémonies*⁷⁰, c'est surtout le « créer » – avant la consécration religieuse à laquelle les métropolitains procèdent le dimanche suivant à Sainte-Sophie –, soit en invoquant le Saint-Esprit, comme le dit Balsamon, soit en usant de la formule un peu plus neutre que conserve le cérémonial du x^e siècle : « La Grâce divine et la Royauté que nous avons reçue d'elle promeuvent le très pieux personnage que voici patriarche de Constantinople. » La « désignation » du patriarche serait une prérogative politique, comme le découpage des diocèses et la promotion des sièges épiscopaux, auxquels l'empereur a le droit de procéder souverainement pour une meilleure harmonie entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ; mais sa « promotion par invocation de l'Esprit » est un acte religieux, sinon liturgique, que seul un charisme peut justifier. Et l'on aimerait prolonger l'enquête de Balsamon en analysant le vocabulaire religieux utilisé dans le cérémonial pour les promotions à des dignités réputées « laïques », notamment le terme de « consécration » (*cheirotomia*), qui assimile la promotion par l'empereur d'un César ou

d'un Nobélissime à une sorte d'ordination⁷¹, et la formule servant à la nomination du César ou de certains hauts dignitaires : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mai Royauté donnée par Dieu te promet [à telle dignité]⁷². »

Le *Livre des cérémonies* nous permet encore de mieux comprendre les propos de Balsamon en nous montrant dans quelles circonstances l'empereur bénit en faisant le signe de croix et encense. À l'Hippodrome, il bénit par trois fois avec le pli de sa chlamyde les dèmes et le peuple rassemblés, qui crient par trois fois « Saint⁷³ », c'est-à-dire le reconnaissent comme « oint du Seigneur » ; il bénit celui qu'il promet au rang de César en faisant le signe de croix avec la couronne césarienne qu'il va poser sur sa tête⁷⁴ ; il bénit par trois fois l'assistance de dignitaires lorsqu'il vient prêcher l'ouverture du Carême dans la salle de la Magnaure⁷⁵ ; il bénit la ville puis fait sur elle une prière lorsqu'il part en campagne⁷⁶. Dans le cérémonial des principales fêtes, il encense, avec un encensoir que lui tend le patriarche ou un diacre, le sanctuaire, la table d'autel, la croix du fond de l'abside et la vaisselle liturgique du *skeuophylakion* de Sainte-Sophie⁷⁷, de même que le sanctuaire et l'autel des Blachernes⁷⁸, l'autel des Saints-Apôtres et les tombes de Léon VI, Théophanô, Basile I^{er} et Constantin le Grand⁷⁹. Sa bénédiction a alors un sens plus particulier, puisqu'il y procède avec le triple cierge, qui symbolise l'illumination de l'Esprit-Saint et le don de didascalie, c'est-à-dire le droit d'enseigner la foi en raison d'un charisme divin.

Nous touchons là, Balsamon le sait bien, à un point important et controversé. Nous avons vu avec quelle véhémence Grégoire Asbestas reprochait à Basile I^{er} de se mêler de convertir les juifs en faisant lui-même la didascalie, qui est du ressort des évêques. Balsamon connaît sans doute ce texte de la fin du ix^e siècle, qui fut repris dans une bonne partie des recueils d'hérésiologie ; mais il se met à la place des empereurs et retourne l'argumentation traditionnelle : puisqu'ils partagent avec les clercs tant de privilèges, dont celui de didascalie, pourquoi les empereurs devraient-ils être tenus pour des laïcs ? Comment ne seraient-ils pas supérieurs aux évêques eux-mêmes, puisqu'ils peuvent, ce que ne peuvent les évêques, limités à leur ressort épiscopal, être des « didascales » universels ?

Il faut croire que les souverains tenaient à cette fonction d'enseignement et de prédication. Léon VI, fils de Basile I^{er}, montait à l'ambon des églises de Constantinople aux principales fêtes et cérémonies religieuses pour prononcer les homélies qu'il écrivait pour la circonstance et qui nous sont conservées, ne les faisant lire par un autre qu'en cas d'empêchement majeur⁸⁰. Le *Livre des cérémonies* décrit en deux endroits la manière dont l'empereur, à la fête de l'Hypapantè (Purification), le lundi de la première semaine du Carême, tient une réunion publique (*silention*) à la Magnaure, gravit les degrés de la salle comme on gravit ceux de l'ambon ou du *synthronon*, et fait à l'assistance, qu'il bénit, une allocution sur l'obligation de passer le Carême dans la pureté et la crainte de Dieu, avant de gagner Sainte-Sophie en procession⁸¹. Sans doute le cérémonial utilise-t-il à cette occasion le terme de *dèmègoria*, qui assimile le sermon à un exercice de rhétorique et ne prête pas à équivoque ; mais certains chroniqueurs préférèrent parler des « discours catéchétiques » qu'aiment à composer les empereurs férus de rhétorique et surtout soucieux d'assumer leur fonction religieuse : Léon VI, dont on nous dit que, l'année de sa mort, en 912, « il ne put qu'à grand-peine prononcer en public l'allocution habituelle de la fête de la Purification⁸² », ou encore Manuel Comnène, dont Nicétas Choniates dit qu'il aimait écrire et prononcer ce genre de catéchèses et que ce penchant le conduisit, bien au-delà de la rhétorique, « à toucher aux dogmes divins, à dissenter sur Dieu », et à soulever d'épineux problèmes d'exégèse et de théologie⁸³. Avec Manuel Comnène, nous sommes très exactement à l'époque où Balsamon non seulement reconnaît à l'empereur des « charismes épiscopaux », mais fait de lui un modèle et une référence pour les patriarches eux-mêmes : « Comme les empereurs — écrit-il — les patriarches sont honorés du *didaskalikon axioma* par la puissance de la sainte onction⁸⁴. »

Un tel retournement de point de vue rend un peu moins surprenant l'argument tiré du titre de *pontifex maximus* que portaient les empereurs jusque vers 380⁸⁵. Il est vrai que Balsamon n'est pas le premier auteur chrétien à gloser sur le mot. Isidore de Séville écrit au vii^e siècle : « *Pontifex princeps sacerdotum est, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse et pontifex maximus nuncupatur. Ipse enim efficit sacerdotes et Levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit, ipse quid unusquisque*

*facere debeat ostendit. Antea autem pontifices et reges erant. Nam majorum haec erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos vel pontifex. Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur*⁸⁶ » (Le pontife est le premier des prêtres ; il ouvre pour ainsi dire la voie à ceux qui suivent. Il est le prêtre suprême et on l'appelle *pontifex maximus*. C'est lui, en effet, qui crée les prêtres et les Lévites ; c'est lui qui dispose de tous les ordres ecclésiastiques ; c'est lui qui indique ce que chacun doit faire. Avant, on était à la fois pontife et roi. En effet, c'était la coutume des anciens que le roi fût aussi prêtre ou pontife. De là vient que les empereurs romains étaient appelés pontifes) ; mais ce commentaire philologique n'invite nullement à transférer sur l'empereur chrétien les fonctions religieuses des empereurs païens. Lorsque Gratien le recopie dans son *Decretum*⁸⁷, il ne prête guère non plus à confusion, et lorsqu'on le retrouve, au XIII^e siècle, dans ce résumé de la science liturgique qu'est le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand⁸⁸, il ne s'agit que d'une réminiscence sans portée. Si la formule *imperator etiam pontifex maximus dictus est*, détachée de son contexte, fait fortune en Occident, et s'il faut attendre Guillaume Budé pour l'exorciser, comme le rappelle Ernst Kantorowicz⁸⁹, c'est parce qu'elle est inoffensive et n'est pas exploitée. En Orient, au contraire, elle porte une charge explosive. Déjà le pape Gélase (492-496), pour étayer l'idée que le cumul des « deux pouvoirs » était diabolique avant la venue du Christ et sacrilège après l'Incarnation, invoquait dans une lettre à l'empereur Anastase l'exégèse chrétienne de Melchisédech et ajoutait aussitôt que les empereurs païens s'étaient attribué le titre de *pontifex maximus* à l'instigation du démon, mais que, « dès la venue du véritable roi et pontife [le Christ], plus aucun empereur ne s'était octroyé le titre de pontife [sic] et plus aucun pontife n'avait revendiqué la dignité royale⁹⁰ ».

Rien ne laisse supposer que Balsamon ait connu le texte de Gélase, mais sa remarque sur le titre impérial de *pontifex*, si elle n'est pas une provocation à l'égard du pontife romain, est en tout cas l'indice d'une divergence profonde entre l'Occident et l'Orient. Le canoniste de Constantinople sait qu'il n'y a aucune continuité religieuse du paganisme au christianisme, et il n'aurait jamais assimilé un prêtre païen à un évêque sur une simple identité d'appellation. Mais l'empereur-archiévêque n'est pas seulement un empereur chrétien ; il

fait partie de cette chaîne de rois qui, de Melchisédech à David, de David à Auguste et d'Auguste à Constantin, ont joué consciemment ou inconsciemment un rôle dans l'économie de salut. Nous l'avons dit : pour cette prêtrise vétérotestamentaire, la christianisation ne fait pas vraiment coupure, puisqu'elle n'est que la révélation d'une finalité cachée, et il n'est donc pas absurde de tirer argument de la titulature de Claude, surtout si on la trouve dans un passage des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, livre de vérité, et à propos de la politique romaine à l'égard des juifs.

L'onction de la royauté

Son commentaire du canon 12 du concile d'Ancyre confirme que Balsamon soutient une thèse, celle du caractère sacerdotal ou quasi sacerdotal de la fonction impériale, et que cette thèse repose en dernier ressort sur l'idée que l'empereur, du seul fait qu'il est empereur, a reçu de Dieu l'onction. La tradition suffit à justifier que l'on reconnaisse au *basileus* un certain nombre de « droits épiscopaux » (*archiératika dikaiia*), comme elle suffit à faire reconnaître au pape – et par extension, nous l'avons vu, au patriarche de Constantinople – des « droits impériaux » (*basilika dikaiia*)⁹¹ ; mais on en reste ainsi à cet échange formel de symboles et de prérogatives entre les deux pouvoirs qui, par d'autres voies, clôt le débat en Occident. Avec l'onction royale, Balsamon entend donner à ce fragile édifice sa clé de voûte, montrer que les droits épiscopaux de l'empereur sont fondés et établir qu'ils sont en réalité des charismes (*archiératika charismata*)⁹².

Le canon 12 d'Ancyre, répondant à une préoccupation du IV^e siècle, déclarait que les chrétiens non encore baptisés qui auraient sacrifié aux faux dieux pouvaient, après avoir reçu le baptême, être promus à la prêtrise, car le baptême effaçait les péchés antérieurs. Après une explication littérale, Balsamon donne cette « autre interprétation », qui est en fait une remarque complémentaire : « C'est en se fondant sur ce canon que le patriarche Polyeucte, après avoir exclu l'empereur Jean Tzimiskès de la très sainte Grande Église de Dieu parce qu'il avait assassiné l'empereur Nicéphore Phocas, le reçut ensuite⁹³. Il dit, en effet, avec le saint synode, dans l'acte

synodal qui fut pris alors et qui se trouve conservé dans les archives, que, puisque l'onction du saint baptême effaçait les fautes précédemment commises quels qu'en fussent la nature et le nombre, l'onction de la royauté avait elle aussi complètement effacé le meurtre commis par Tzimiskès avant d'accéder à l'Empire⁹⁴. » Balsamon ne discute pas le jugement, mais la prétention de certains autres canonistes, qui veulent faire bénéficier aussi les évêques d'une rémission de leurs fautes en raison de l'onction épiscopale, et qui affirment : « De même que les empereurs sont appelés et sont réellement oints du Seigneur, de même les évêques le sont aussi et reçoivent le même nom. » Ces gens, poursuit Balsamon, fondent leur raisonnement sur le fait que les prières prononcées pour le couronnement impérial et pour la consécration des évêques invoquent également la puissance du Saint-Esprit : « À la place de l'huile d'onction dont étaient oints les empereurs et les hiérarques selon l'Ancienne Loi, ils disent que suffit aujourd'hui pour les évêques le joug de l'Évangile placé sur la nuque et la bénédiction du consacrant par l'invocation du Saint-Esprit⁹⁵. » Balsamon se range à leur avis et cite un passage de Grégoire de Nazianze développant l'idée que la vertu de l'onction opère aussi bien sur un évêque indigne – s'il vit dans la pureté après sa consécration – que sur un évêque digne⁹⁶. Pour les autres clercs, Balsamon invoque divers canons conciliaires et conclut que la consécration des évêques, aussi bien que l'onction des empereurs, efface les péchés antérieurs, mais que, pour les prêtres et les clercs de rang inférieur, la consécration ne supprime que les fautes vénielles ; il ajoute que la consécration et l'onction ne donnent pas seulement le charisme « apostolique », mais le charisme « prophétique » : « C'est pourquoi Saül compte parmi les prophètes et Caïphe a, malgré lui, prophétisé⁹⁷. » C'est au même passage de Grégoire de Nazianze que Balsamon emprunte cette remarque ; elle lui permet de conclure sur une note vétérotestamentaire qui s'accorde parfaitement avec sa théorie de l'onction royale modèle de toutes les autres⁹⁸.

Balsamon n'est pas le seul, à la même époque en Orient, à défendre cette position en flèche. Quelques années plus tard, Dèmétrios Chomatianos reprend à peu près textuellement les mêmes arguments en répondant à différentes « Questions » de Constantin Kabasilas, évêque de Dyrrhachium, sur les

transferts d'évêques par l'empereur, que l'auteur ne juge pas irréguliers, puisque l'empereur est le « commun épistémarche des Églises⁹⁹ ». Chomatianos passe ensuite des droits de l'empereur dans l'Église au caractère sacerdotal de sa fonction dans une conclusion qui semble directement tirée de Balsamon : « À l'exception de la liturgie, l'empereur reproduit les autres privilèges épiscopaux, dans la mesure où il agit conformément aux lois et aux canons. » Les « charismes épiscopaux » de Balsamon sont devenus des « privilèges » que les empereurs ne possèdent que métaphoriquement ; la démonstration est donc moins forte, mais elle n'en est pas moins proche par son inspiration et s'achève – si le texte n'est pas interpolé – par la reprise mot à mot de la citation de Flavius Josèphe et de l'audacieuse conclusion de Balsamon sur l'empereur oint et le Christ¹⁰⁰, ce qui arrache à l'éditeur moderne, Mgr Pitra, déjà troublé par les « charismes sacerdotaux » mais révolté par l'assimilation au Christ, cette exclamation douloureusement indignée : *Heu ! piget pro decore Graecorum non plura variari, sed de sequentibus magis pudendum*. Dans une autre réponse à Constantin Kabasilas, Dèmétrios Chomatianos paraphrase l'argumentation de Balsamon sur l'onction, sans rien ajouter de neuf¹⁰¹.

Chomatianos emboîte le pas, mais d'autres se cabrent. Le commentateur anonyme du *Sinaiticus* 1117, presque un contemporain, s'étonne de la « nouveauté » de la thèse de Balsamon sur l'onction qui efface les péchés. Il note : « Ce que tu as écrit me paraît bien audacieux, en désaccord et en contradiction avec les canons, pour ne pas dire avec l'ensemble de la tradition chrétienne. Un empereur ne tirera aucune aide de son couronnement pour effacer ses péchés, non plus que l'évêque de sa consécration, si ne suivent pas le repentir et tout ce que Dieu a ordonné. Et pour cette raison, il doit rendre des comptes¹⁰² [...] ».

Pour trouver en Occident une critique en bonne et due forme de la décision du patriarche Polyeucte, tacitement approuvée par Balsamon, il faut franchir plus de quatre siècles et chercher dans le *De idolatria politica et legitimo principis cultu* commentarius de Jean Filesac¹⁰³, théologien de la Sorbonne, qui écrit en 1615 : « *Mirum vero quod scripsit Balsamon in cano-nem 12 Concilii Ancyran, regiam unctionem in consecratione non minoris esse efficaciam ad delenda peccata prius admissa, probatque*

exemplo Ioannis Zimiscae imperatoris Constantinopolitani, qui propter a se interfectum Phocam imperatorem a Patriarcha non fuerit admissus in ecclesiam ante coronationem, qua peracta postmodum admissus est, veluti accepta venia parricidii ab eo patrati. Haec nostri Theologi probare non possunt; nec enim lethalia peccata nisi sacramentorum vi et energia purgari queunt, ipsa vero unctio regia sacramentale quiddam tantummodo censeri debet » (Ce qu'écrit Balsamon à propos du canon 12 du concile d'Ancyre a de quoi surprendre : que l'onction royale dans la consécration n'a pas moins d'efficacité [que l'onction baptismale] pour effacer les péchés antérieurs. Il s'appuie sur l'exemple de l'empereur de Constantinople Jean Tzimiskès, qui, parce qu'il avait assassiné l'empereur Phocas, n'avait pas été admis dans l'église par le patriarche avant son couronnement, mais l'avait été une fois couronné, comme s'il avait été absous du parricide qu'il avait commis. Cela, nos théologiens ne sauraient l'admettre. En effet, les péchés mortels ne peuvent être effacés que par la force et la vertu des sacrements, or l'onction royale ne doit être considérée que comme un sacramental.) Comment l'onction royale pourrait-elle laver un péché mortel, alors qu'elle n'est pas un sacrement, mais tout au plus un sacramental ? C'est à cette question qu'il nous faut maintenant répondre pour mesurer le double écart entre l'Orient et l'Occident et entre le XII^e siècle et la fin du Moyen Âge.

Filesac n'a pas entièrement tort : l'onction, telle qu'elle est décrite dans l'Ancien Testament, n'est pas un sacrement, mais un rite marquant la présence de Dieu, signalant qu'en tel lieu, sur tel objet ou dans telle personne Dieu est intervenu en faveur des hommes. Lorsque Jacob se réveille après une apparition divine, il dit : « En vérité Iahvé est en ce lieu et je ne le savais pas » ; il a peur et ajoute : « Que ce lieu est terrible ! Il n'est autre que la maison d'Élohim et la porte des cieux ! » Puis il dresse en stèle la pierre qui était à son chevet et « verse de l'huile à son sommet ¹⁰⁴ ». C'est la première onction décrite dans le texte saint : l'huile, symbole de force, de vie, de lumière et de pureté spirituelle, ne crée pas la sacralité, elle ne fait que la reconnaître ou en conserver le souvenir. Lorsque Moïse reçoit l'ordre de fabriquer une huile spéciale et de la verser sur la tête de son frère Aaron, c'est pour sceller une alliance éternelle conclue avec la descendance de ce dernier et symboliser, ici encore, la présence de l'Esprit de Dieu dans

ceux qui doivent devenir ses prêtres ¹⁰⁵. Enfin, lorsque Dieu révèle à Samuel qu'il a choisi Saül « pour sauver son peuple des Philistins » et l'envoie pour l'oindre comme chef d'Israël, le prophète verse l'huile de sa fiole sur la tête du nouveau roi en lui disant : « N'est-ce pas Iahvé qui t'a oint ¹⁰⁶ ? » Pour Saül puis pour David, la première onction est secrète, précédant la reconnaissance du peuple ; et pour David elle est suivie de deux onctions publiques, l'une à laquelle procèdent les hommes de Juda pour qu'il règne sur eux ¹⁰⁷, l'autre qui a lieu à Hébron pour la royauté sur Israël ¹⁰⁸. Cette onction répétée n'est évidemment pas, à l'origine et dans son essence même, un sacrement conféré par les prêtres, mais la manifestation extérieure, par un prophète ou la communauté, que les hommes ont perçu le message divin. Sans doute l'onction royale, telle qu'elle est administrée ensuite à Salomon sur ordre de David par le prêtre Sadoc et le prophète Nathan avec la corne d'huile sainte conservée dans le Tabernacle ¹⁰⁹, ressemble-t-elle davantage à une cérémonie de sacre ; mais le terme d'onction sert avant tout à désigner un choix de Dieu qui n'a pas besoin d'huile sainte pour être opérant. L'« oint du Seigneur », « messie » (*mashiah*) ou « christ » (*christos*), peut être reconnu tel sans onction matérielle. C'est, nous allons le voir, le cas des empereurs byzantins et de l'« Oint » par excellence, le Christ, dont l'onction, purement spirituelle, signifie qu'il a reçu directement de Dieu l'Esprit et la Force ¹¹⁰.

Ce que produit l'onction, les textes vétérotestamentaires le disent assez clairement : avec le don de l'Esprit, sur lequel insiste Isaïe, XI, une mutation profonde et une adoption divine. Dieu fait dire par Nathan à propos de Salomon : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ¹¹¹. » Le Psaume II sur « le roi oint » précise la même idée : « Je veux énoncer le décret de Iahvé. Il m'a dit : " Tu es mon fils ; c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui " [...] ». L'onction fait de l'oint un autre homme ¹¹² ; elle rompt les liens de parenté naturelle pour une filiation spirituelle beaucoup plus forte et contraignante, dont nous avons déjà évalué l'importance dans le système successoral byzantin ¹¹³. Elle établit celui qui l'a reçue avec ou sans huile sainte dans la lignée des rois Saül, David et Salomon, créant une sorte de dynastie idéale qui atténue le rôle des liens héréditaires ou supplée à leur absence. Quant à la distinction que l'on s'est efforcé plus tard d'éta-

blir entre l'onction des rois, celle des prêtres et celle des prophètes, elle n'apparaît guère à la lecture de l'Ancien Testament, où le lien direct qui s'établit entre Dieu et son oint autorise au contraire un mélange des thèmes monarchiques, sacerdotaux et prophétiques¹¹⁴. Le roi « engendré » par l'ahvé n'a pas seulement un caractère sacré, il a aussi, de droit, une fonction sacerdotale, celle d'un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Saül élève des autels¹¹⁵ ; David danse devant Dieu dans la tenue primitive des prêtres, sacrifie, reçoit le don de prophétie¹¹⁶ ; ses enfants sont appelés « prêtres¹¹⁷ ». Cette prêtrise n'est pas la prêtrise lévitique, mais elle confère au roi, dans l'« ordre de Melchisédech », comme dira l'exégèse chrétienne, quelques-unes des attributions dévolues aux descendants d'Aaron. De ce parallélisme, qui n'autorise pas à poser une équivalence mais à reconnaître des similitudes, la bénédiction est un bon exemple : David, le roi oint, « bénit le peuple au nom de Dieu¹¹⁸ », tout comme les lévites sont, par l'onction d'Aaron, habilités par Dieu à « bénir son peuple en son nom¹¹⁹ ». Balsamon s'en est souvenu.

Puisque les empereurs byzantins tiraient leur légitimité du modèle davidique, on pouvait légitimement les considérer comme des quasi-évêques ou des quasi-patriarches et énumérer, avec la caution implicite de l'Ancien Testament, les actes sacerdotaux que l'onction leur permettait d'accomplir. Sans doute éprouvait-on une certaine gêne lorsqu'il fallait passer de la démonstration vétérotestamentaire à la pratique chrétienne et expliquer comment l'onction davidique pouvait encore atteindre l'empereur après la venue de celui que David annonçait, comment le souverain chrétien pouvait invoquer l'exemple de Melchisédech sans devenir – comme nous l'avons vu – l'Antéchrist. Car il est vrai que la venue du Fils interdit désormais le lien de filiation que l'« onction » établissait entre le roi et Dieu ; elle tarit en quelque sorte l'onction, la transforme en un sacrement de l'Église, et condamne toute idéologie de la royauté à n'être plus, dans la perspective chrétienne, que métaphorique. Mais si l'on accepte l'anachronisme ou l'utopie d'une référence exclusive à l'Ancien Testament, il est vrai, comme le suggère Balsamon, que l'onction donne la seule explication cohérente du pouvoir impérial tel qu'il s'exerçait à Constantinople, et qu'elle a une valeur d'autant plus haute qu'elle est conférée non pas par l'Église avec de

l'huile sainte à tel ou tel individu historique, mais directement et une fois pour toutes par Dieu à la fonction impériale elle-même, ou pour mieux dire à cette réincarnation perpétuelle du pouvoir qu'est – pour traduire au plus près l'expression grecque *ho kata kairous basileus* – « l'empereur successif ».

Il ne fait plus de doute que Byzance ne connut l'onction matérielle qu'assez tardivement¹²⁰. Lorsque Théophane, au début du ix^e siècle, mentionne le couronnement de Charlemagne et affirme à tort que le pape couronna le nouvel empereur occidental « après l'avoir oint d'huile de la tête aux pieds¹²¹ », c'est pour souligner une bizarrerie et s'en moquer ; et lorsque Constantin Manassès, au xii^e siècle, reprend l'information dans sa chronique versifiée, il précise que l'onction se fit « selon la coutume des juifs » et se demande pourquoi¹²². Lorsque Photius, vers 864/866, dit au porphyrogénète Michel III que Dieu « l'a créé et l'a oint dès le berceau comme empereur de Son Peuple », il se tient au plus près de l'inspiration biblique et de la signification reconnue à la « naissance dans la pourpre¹²³ » ; et lorsque, quelques années plus tard, le même patriarche rappelle plus familièrement au parvenu Basile I^{er} qu'il lui doit l'onction et la consécration, il veut seulement dire qu'il a permis sa soudaine élévation à l'Empire¹²⁴. C'est en rêve que l'on imagine une onction matérielle : pour montrer que son héroïne est destinée à devenir impératrice, l'auteur de la *Vie* ancienne de sainte Théophanô (première femme de Léon VI) la fait entrer, encore enfant, dans une église où elle s'endort et croit que la Vierge, dont elle a baisé l'icône, la fait oindre « sur tout le corps » avec l'huile de la lampe ; lorsqu'elle sort, ses servantes voient son *chiton* blanc devenu pourpre¹²⁵. Dans le *Livre des cérémonies*, compilé au x^e siècle, l'onction discrètement évoquée dans les acclamations est celle que Dieu donne directement à l'empereur « Nouveau David », comme il l'a donnée au Christ lors du baptême dans le Jourdain, et l'huile n'est que symbole de force et de prospérité¹²⁶. L'onction est censée se produire non pas au cours d'un cérémonial, mais au moment où Dieu a choisi et révèle son choix : le martyr Diomède, apparu en songe, dit à l'higoumène de son couvent d'ouvrir la porte à Basile I^{er}, qui n'est encore qu'un vagabond, « parce qu'il a été oint par le Christ pour devenir empereur¹²⁷ ». On observe ensuite une tendance à faire coïncider l'onction par Dieu avec

la cérémonie du couronnement par le patriarche, comme si le « sacre » se déroulait simultanément sur la terre et au ciel : c'est ce que Psellos appelle joliment l'accomplissement « du mystère de la royauté »¹²⁸. Il est sans doute significatif qu'à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, Nicéas Choniates, en même temps qu'il utilise l'expression toute faite *eis basiléa chriesthai* au sens d'« être nommé empereur »¹²⁹, emploie la forme active pour dire que le patriarche « oint » l'empereur¹³⁰ ; mais il ne s'agit sans doute encore sous sa plume que d'une métaphore, de même que dans l'ordonnance synodale prescrivant, le 24 mars 1171, un serment de fidélité à Manuel Comnène et à ses descendants, où le jeu de mots habituel est fait entre l'empereur « oint du Seigneur » (*christos kyriou*) et le Christ¹³¹. À l'extrême fin du XII^e siècle, l'onction impériale sur laquelle Balsamon fonde sa théorie dans les passages que nous avons analysés n'est pas plus matérielle que l'onction épiscopale qui lui fait pendant¹³² ; elle n'est pas pour autant « symbolique », puisqu'elle fonde les « droits épiscopaux » des empereurs : par elle, c'est Dieu lui-même qui renouvelle l'alliance davidique pour chaque empereur, et surtout pour chaque dynastie qui tente de s'instaurer¹³³.

La quatrième croisade fit probablement coupure. Le couronnement de Théodore Laskaris, le 6 avril 1208, fut peut-être le premier qui s'accompagna d'une onction pratiquée par le patriarche avec le saint chrême ou *myron*, préparé solennellement le jeudi saint, trois jours avant¹³⁴. Le sacre à la mode occidentale de Baudouin I^{er}, à Constantinople le 23 mai 1204, a pu servir de modèle. Loin de la capitale historique, dans le cadre modeste de Nicée, il aura paru nécessaire de matérialiser le « mystère de la royauté ». L'Église, étant désormais la seule force unitaire capable de faire échec aux tentatives sécessionnistes, a pu saisir cette occasion pour imprimer plus profondément sa marque sur le couronnement impérial. Profitant de la demande des clercs de Constantinople qui souhaitaient la réunion d'un concile pour la nomination d'un patriarche, Théodore Laskaris, qui n'était pas encore officiellement empereur, fixa une date qui permit au nouveau titulaire de procéder à la date « habituelle », c'est-à-dire pendant la semaine de Pâques, à la confection du saint chrême (*to theion tou myrou chrisma*)¹³⁵. De son côté, Michel Autoréianos, à peine élu le 20 mars 1208, multiplia les ini-

tatives destinées à renforcer l'autorité impériale, exhortant l'armée dans une circulaire où l'on s'étonne de trouver des échos de guerre sainte, remettant leurs péchés aux soldats et à l'empereur, faisant prêter un serment de fidélité dynastique aux évêques réunis à Nicée¹³⁶. Les circonstances se prêtaient donc dès ce moment à une modification du cérémonial, mais la première attestation certaine est un peu plus tardive. On la trouve dans une lettre du patriarche Germain II reprochant à Démétrios Chomatianos, archevêque de Bulgarie, d'avoir couronné à Thessalonique, en 1225 ou 1227, Théodore Ange Doukas, suscitant de ce fait un rival à l'empereur de Nicée, Jean III Vatatzès. Il lui demande avec une ironie un peu lourde de quel olivier sauvage il a tiré l'huile de l'onction, dans quelle parfumerie il a acheté cette myrrhe précieuse mais inefficace, et comment il a pu s'attribuer le droit de procéder à la « consécration du *myron* » ; il précise que l'onction impériale est un sacrement du même ordre et de même efficacité que les autres, qu'elle s'apparente au baptême sans lui être tout à fait égale, et qu'en temps normal on n'utilise pas le *myron*, mais une huile spécialement sanctifiée par le patriarche¹³⁷.

Quelle que soit sa date précise, le changement est enregistré dans les chroniques, où l'on voit l'empereur « oint par le patriarche », et dans le nouveau cérémonial, que les sources du XIV^e siècle décrivent avec des variantes minimales¹³⁸. À l'ambon où ils se trouvent tous deux, l'empereur incline la tête après s'être découvert, et le patriarche prononce à voix basse la prière suivante : « Empereur des empereurs régnants et Seigneur des seigneurs, toi qui as, par ton prophète Samuel, oint de ta sainte huile ton serviteur David roi et chef de ton peuple, envoie toi-même [...] ta puissance par mes mains de pécheur et oins un tel comme notre empereur, chef de ton peuple fidèle [...]. » Le patriarche oint ensuite l'empereur en traçant sur sa tête un signe de croix avec le divin chrême, et prononce à voix haute le mot « Saint », répété trois fois par ceux qui se trouvent sur l'ambon, puis par toute l'assistance. Enfin, il couronne le souverain. S'il s'agit du fils d'un empereur vivant, c'est son père qui le couronne, mais c'est dans tous les cas le patriarche qui l'oint. Au terme d'une longue évolution, le couronnement byzantin est devenu sacre et l'on demande au chef de l'Église, non pas seulement d'apporter

la caution de ses prières et la solennité de son église¹³⁹, mais d'administrer un sacrement.

De la verge de Moïse au bâton du bedeau

En devenant sacrement, l'onction ne gagne pas en importance. Bien au contraire. Elle est pour ainsi dire confisquée par les clercs. L'intervention du patriarche, seul habilité à confectionner le saint chrême ou *myron*, rompt le lien direct que l'onction signifiait entre l'empereur-prêtre et Dieu. Au lieu d'être le modèle des autres, l'onction impériale n'est plus comprise que comme une pâle imitation de l'onction baptismale ou épiscopale. Paradoxalement, alors que l'onction sans huile pouvait être tenue pour une onction réelle, l'onction avec huile n'est plus que symbolique. Elle cesse même bientôt d'être un sacrement.

En Occident, d'où le vent souffle, l'évolution est bien marquée et à peu près continue à partir de la fin du XII^e siècle. Dans une lettre adressée en 1204 à l'archevêque de Tirnovo, chef de l'Église bulgare, le pape Innocent III explique qu'il a fait oindre, à Rome, un évêque oriental, puisque l'Orient, contrairement à l'Occident et à tort, n'accompagne pas la consécration épiscopale d'une onction matérielle¹⁴⁰. Il développe ensuite l'idée qu'il faut distinguer deux aspects dans l'onction épiscopale : l'onction du corps, extérieure et matérielle, et l'onction spirituelle du cœur. La dernière est non seulement un *signum*, mais un *sacramentum*, qui a une efficacité propre si elle est dignement reçue ; la première, tant par la composition du chrême que par son mode d'administration sur la tête et les mains de l'évêque, symbolise l'intervention de l'Esprit et les pouvoirs qu'elle confère. Quant à l'onction des rois, semblable dans l'Ancien Testament à celle des prêtres et des prophètes, elle ne se fait plus sur la tête, depuis la venue du Christ, mais sur le bras ou l'épaule. C'est au pontife, *caput ecclesiae*, et à l'Église elle-même, corps du Christ et *regale sacerdotium*, qu'est dévolue la royauté du Fils de Dieu. Ainsi se marque désormais une énorme différence entre l'*auctoritas* du pontife et la *potestas* du prince¹⁴¹. Cette théorie trouva des opposants : Robert Grossetête, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, et surtout Jean Golein, au XIV^e siècle, dans son

Traité du sacre, qui invoquent Samuel disant à Saül lorsqu'il l'oint : « Tu seras changé en un autre homme » (I Samuel, x, 6) ou s'efforcent maladroitement de montrer que « quand le roi se dépouille, c'est signifiante qu'il relenquit l'état mondain de par devant pour prendre celui de la religion royale » et qu'« il est tellement nettoyé de ses péchiez comme celui qui entre nouvellement en religion éprouvée », c'est-à-dire qui se fait moine¹⁴². Mais, malgré ces combats d'arrière-garde, une nouvelle doctrine sacramentaire s'impose, qui distingue fondamentalement les sacrements (*sacramenta*) par lesquels Dieu accorde sa grâce sanctifiante, et les sacramentaux (*sacramentalia*) institués par l'Église à l'imitation des sacrements pour le profit spirituel de ceux qui les reçoivent¹⁴³. L'onction royale n'est rien d'autre qu'un « sacramental », une cérémonie symbolique conçue et orchestrée par l'Église, qui en est maître, à l'imitation de l'onction épiscopale et du baptême. Comment dès lors – pour reprendre l'expression de Filesac critiquant, au XVII^e siècle, le commentaire de Balsamon – un empereur assassin verrait-il son crime effacé par une onction qui n'est même pas un sacrement ?

L'inflexion donnée par la réforme romaine crée, en Occident, une tradition à peu près cohérente et continue. Il n'en va pas de même en Orient, où les mêmes questions (Faut-il distinguer plusieurs sortes d'onctions ? L'onction impériale est-elle un sacrement ?) reçoivent des réponses opposées. Nicolas Kabasilas, dans la première moitié du XIV^e siècle, puise aux sources de la spiritualité byzantine lorsqu'il défend l'unité du « mystère du très saint *myron* », qui, comme un sacrement et quelle qu'en soit la forme, « rend agissantes les activités spirituelles ». Il écrit : « Alors que l'Ancienne Loi oignait de la même façon les rois et les prêtres, la règle de l'Église consacre les premiers empereurs par le *myron* tandis qu'aux prêtres elle impose les mains en invoquant la grâce de l'Esprit ; cela pour montrer que l'un et l'autre rites reviennent au même et que tous deux ont la même efficacité. De plus, les deux rites partagent le même nom, le second pouvant s'appeler aussi onction (*chrisma*) et le premier communication de l'Esprit (*pneumatosis koinônia*). En effet, la consécration [sans onction matérielle] des prêtres est appelée onction des prêtres par les auteurs les plus saints et, inversement, ceux qui sont initiés par le mystère du *myron* [les empereurs, mais aussi les

baptisés, qui reçoivent une onction matérielle], on prie pour qu'ils aient et on croit qu'ils obtiennent communication de l'Esprit-Saint. Et pour montrer aux initiés ce que peut bien être cette initiation, on l'appelle sceau du don de l'Esprit : telle est bien, en effet, la formule que l'on prononce pour ceux qui sont oints ¹⁴⁴. » Mais, au début du xv^e siècle, Syméon de Thessalonique développe un point de vue bien différent, celui d'un défenseur des prérogatives ecclésiastiques. Dans le *De sacro templo* ¹⁴⁵, il demande : « Pourquoi l'empereur est-il oint avec du *myron* et consacré avec des prières ? », question surprenante, qui relègue implicitement l'institution impériale à bonne distance du *sacerdotium* et donne à la seule Église la maîtrise du sacre. La réponse va dans le même sens ; elle fait la part belle au patriarche et recourt à un symbolisme exclusivement christologique. Le hiérarque, après avoir obtenu du futur empereur l'engagement écrit et autographe de suivre l'orthodoxie, lui remet en haut de l'ambon les insignes du pouvoir et procède à une onction en forme de croix, afin de bien montrer que c'est le Christ qui confère l'Esprit, le fait participer à sa victoire, lui dispense sa force et, en le désignant comme « Saint », le reconnaît comme le chef des « sanctifiés » (= des baptisés). Dans le *De sacris ordinationibus* ¹⁴⁶, Syméon est plus précis. Il explique que l'on appelle le patriarche « Saint maître » et qu'on lui attribue une « éminente sainteté », parce qu'il est consacré dans l'Esprit-Saint ; et il ajoute que le patriarche, lorsqu'il oint l'empereur, le proclame aussi « Saint », mais que c'est une simple manière de parler justifiée par la circonstance et par l'onction du *myron*, cette même onction qui fait que saint Paul appelle tous les chrétiens baptisés « Frères saints ». En réalité, « l'empereur n'a aucun des charismes des prêtres, non plus que des apôtres, des prophètes et des didascales. Il n'est appelé " saint " que par l'onction du *myron* ; tandis que le patriarche reçoit, en même temps que les charismes, le fait d'être " saint " par les prières de la consécration ». Voilà qui est clair et opposable terme à terme aux analyses de Balsamon : l'onction spirituelle des évêques (et notamment du patriarche) est un véritable sacrement qui leur confère des charismes ; l'onction matérielle de l'empereur, bien inférieure, est une réitération surtout symbolique de celle du baptême, qui ne lui permet de revendiquer aucun des privilèges ecclésiastiques. Un peu plus loin ¹⁴⁷, Syméon

évoque la coutume ancienne, altérée de son temps, qui veut qu'un évêque ou patriarche nouvellement consacré vienne trouver l'empereur, lise une prière pour son salut, l'encense, le bénisse tandis qu'il s'incline, et le salue lui-même d'une inclination de la tête « à cause du pouvoir temporel » : bonne occasion de mettre en parallèle « l'oint du Seigneur par l'Esprit » et « l'oint du Seigneur par le *myron* », mais avec des nuances et des exemples (*Vie d'Amphiloque*, *Vie d'Ambroise*, attitude déferente de Constantin le Grand à l'égard du pape Silvestre et des évêques de Nicée I) qui ne laissent pas de doute sur la hiérarchie des deux onctions.

Avec ou sans parti pris, tout le cérémonial de couronnement est révisé à la baisse et assorti de commentaires réducteurs. Le *Livre des offices* en décrit la nouvelle version avec la précision d'un ballet ¹⁴⁸. Les empereurs et leurs épouses prennent place sur une estrade. Avant le *Trisagion*, le patriarche sort du *bèma* et monte à l'ambon avec les principaux archontes de l'Église par l'escalier est, et l'empereur qui va être couronné le rejoint en gravissant l'escalier ouest, celui « qui regarde vers les Belles Portes ¹⁴⁹ » : distinction significative, puisque, une fois oint et couronné, l'empereur redescend par l'escalier est, « tourné vers la soléa et le *bèma* », là où se tiennent, d'après Syméon de Thessalonique ¹⁵⁰, les clercs des ordres mineurs « exclus du *bèma* ». Lorsque le moment de la Grande Entrée arrive, les plus importants des diacres invitent l'empereur à les accompagner jusqu'à la prothèse. « Alors qu'il se tient encore en dehors de la prothèse, le souverain revêt une chape d'or par-dessus sa robe de soie (*sakkos*) et sa ceinture (*diadèma*). Dans la main droite, il tient la croix qu'il porte habituellement lorsqu'il est coiffé de la couronne (*stemma*), dans la gauche, il tient une baguette (*narthex*). Il occupe alors le rang ecclésiastique que l'on nomme celui du *dépotatos*. Tenant à la fois la croix et la baguette, l'empereur précède tout [le cortège de] l'entrée [...] ». Ayant fait, selon la coutume, le tour de la nef, [le cortège] va jusqu'à la soléa. Tous les autres restent debout à l'extérieur, tandis que l'empereur, traversant la soléa, va jusqu'au patriarche, debout devant les Saintes Portes. L'un et l'autre se tiennent debout, le patriarche à l'intérieur [du *bèma*], l'empereur à l'extérieur. » L'empereur ne franchit la barrière de chancel pour pénétrer dans le sanctuaire que s'il

communie ¹⁵¹. Alors nous retrouvons quelques-uns des gestes liturgiques sur lesquels insistait le cérémonial ancien et que relevait Balsamon : le souverain encense l'autel et le patriarche, il retire le *stemma* de sa tête et communie sous les deux espèces, en portant lui-même le calice à sa bouche, « à la manière des prêtres (*hōsper kai hoi hiéreis*) ».

À cette description significative mais assez neutre, on peut ajouter les commentaires de Syméon de Thessalonique, beaucoup plus « engagés » et une fois encore éclairants ¹⁵². À distance de plus de deux siècles, ils répondent, en effet, à ceux de Balsamon en insistant sur la place de l'empereur dans l'église, après les clercs et au premier rang des laïcs. L'empereur communie avant les moines non ordonnés « à cause de la seconde onction » (c'est-à-dire de l'onction avec le *myron* qui réitère, lors du couronnement, l'onction baptismale). Sauf lors de son couronnement, où la tradition l'autorise à pénétrer dans le sanctuaire, l'empereur communie normalement sur un autel portatif (*antiminsion*) sans franchir la barrière de chancel : il reçoit le pain de la main du patriarche, comme les diacres, boit au calice du patriarche, également comme les diacres. Ce privilège relatif vient de l'onction, qui vaut à l'empereur un rang ecclésiastique équivalent à celui de *depotatos* ¹⁵³ et le titre de *defensor* de l'Église. Dans le Palais du Christ, seul roi éternel, l'empereur dépend du patriarche, qui est seul habilité à lui conférer les insignes du pouvoir et à sanctifier la royauté, parce qu'il possède sur terre la puissance de l'Esprit-Saint. L'onction par le patriarche signifie que l'empereur est reconnu comme représentant du Christ et s'engage à agir conformément à ce modèle divin, en *christomimètès*. Il est revêtu d'un vêtement liturgique, celui de *depotatos*, qui signifie symboliquement qu'il fera régner l'ordre dans l'Église, et il tient en main une baguette (*rabdos*) souple et légère, qui signifie qu'il corrigera avec douceur et indulgence, et non pas avec colère et sévérité.

Arrêtons-nous sur ce détail significatif ou, pour mieux dire, sur cette perte de signification d'un cérémonial réducteur. La chute est vertigineuse qui fait tomber l'empereur du rang de quasi-évêque (ou, sur un mode déjà mineur, de quasi-épistémonarque) à un statut de quasi-laïc, rompant ainsi le lien direct qui ne le faisait dépendre que de Dieu. Une dépréciation un peu comparable a été observée en Occident, lorsque

le pape cessa de conférer la cléricature à l'empereur qu'il sacrait, pour l'assimiler à un « chanoine de Saint-Pierre » ou à un sous-diacre ¹⁵⁴. Mais, dans cette partie de la chrétienté, le débat sur l'empereur-prêtre n'a pas les mêmes enjeux, se dilue dans la multiplicité des royaumes, et ne dépasse guère le niveau symbolique. Il n'en est pas de même en Orient, où l'empereur unique, oint et reconnu saint par la grâce de l'onction, se croit et se dit non pas seulement choisi, mais investi par Dieu seul. Sa légitimité chrétienne tient à ce fil, c'est-à-dire qu'elle ne peut se déchiffrer que dans une continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament ou une projection de l'un sur l'autre. Voilà pourquoi les théoriciens du pouvoir impérial, d'Eusèbe à Balsamon, sont condamnés à l'usage du *quasi* (quasi-prêtre, charismes quasi épiscopaux), moins sans doute pour atténuer l'affirmation du caractère sacerdotal de la fonction impériale que pour laisser entendre qu'il n'est tout à fait vrai que dans le registre vétérotestamentaire. La « prêtrise » de l'empereur n'est nullement symbolique, mais elle est « métaphorique » en ce sens qu'elle doit être « transposée » d'un registre dans l'autre.

Aussi suffit-il, pour faire déchoir l'empereur, de rompre la chaîne qui le relie à David, de faire transiter la grâce de l'onction par les mains et l'huile du patriarche, de le ramener du passé judaïque au temps chrétien. Les commentateurs tardifs s'y emploient en éliminant systématiquement dans le cérémonial révisé toutes les références vétérotestamentaires du cérémonial ancien et en ne donnant plus que des interprétations christologiques. L'onction n'est plus celle de Saül, mais celle du Christ au baptême ; l'empereur n'est plus un Nouveau David, mais un imitateur du Christ soumis à l'Église ; malgré le mot *rabdos* qui ne pouvait tromper, on choisit de ne plus voir dans la verge miraculeuse de Moïse qu'un bâton ou une badine d'agent de police. Privé de tout charisme, l'empereur conserve encore une fonction ecclésiastique, au niveau le plus bas possible, faute de quoi il ne serait même plus un souverain chrétien ; mais, « prêtre et roi » dans l'ordre de Melchisédech, il est devenu un simple bedeau dans l'Église du Christ.

CHAPITRE IX

LE « CÉSAROPAPISME » ET LA THÉORIE
DES « DEUX POUVOIRS »

Le « césaropapisme oriental »

Où situer Byzance dans la gamme des systèmes politiques qui s'identifient plus ou moins à une religion, dans lesquels la séparation entre le domaine spirituel et le système temporel n'est pas tout à fait opérante, et dont le souverain se dit choisi par Dieu ? De notre plongée dans l'histoire et dans les textes nous avons remonté des réponses changeantes, contrastées, souvent des non-réponses, qu'il nous faut maintenant rapporter à une classification sommaire confrontant un modèle oriental de théocratie et de césaropapisme à un modèle occidental fondé sur l'autonomie des « deux pouvoirs » : confusion d'un côté, distinction de l'autre.

Pour comprendre ce que « césaropapisme » veut dire, il faut partir de la notion précise à laquelle cette notion floue vient s'ajouter et s'opposer : la notion de théocratie¹. Peut être caractérisée comme théocratique une société que Dieu dirige, sur laquelle il « règne » (*I Samuel*, VIII, 7), pour laquelle il décide de tout en faisant connaître directement ou indirectement sa volonté. Le mot fut forgé par Flavius Josèphe à propos du peuple juif², qui fournit en effet la meilleure référence à toutes les formes de théocratie : théocratie originelle de l'Alliance, dominée par la grande figure de Moïse, théocratie des rois oints, théocratie des grands prêtres. La rigidité du système n'est qu'à peine assouplie par la création du sacerdoce lévitique et l'émergence d'un pouvoir politique : c'est toujours Dieu qui ordonne, le prophète qui parle en son nom, ou l'interprète de la Loi qui traduit. Thomas Hobbes puis

Spinoza décrivent admirablement ce modèle, le pacte avec Dieu qu'il suppose et le transfert de droit qu'il impose ; mais tandis que le second déclare achevé le temps des prophètes et met en garde contre la moindre intervention des ministres du culte dans l'État³, le premier fait dériver de l'exemple judaïque une « république chrétienne » dans laquelle le souverain « occuperait la même place qu'Abraham dans sa famille », ferait lui-même le départ entre « ce qui est parole de Dieu et ce qui ne l'est pas », et serait *de jure divino* « le pasteur suprême » ayant charge de son troupeau et régissant l'Église de son royaume⁴. Ces spéculations ou analyses conduisent les sociologues, au-delà de l'histoire juive, à distinguer, parmi les organisations politiques fondées sur une révélation et étroitement solidaires d'une religion, celles où les prêtres se contentent de légitimer le pouvoir temporel (les « hiéocraties »), celles où le chef des prêtres ou de la communauté des croyants détient ès qualités le pouvoir suprême (les théocraties proprement dites) et celles où la souveraineté temporelle annexe plus ou moins le domaine religieux (les formes de césaropapisme)⁵. Ainsi sont opposés la théocratie et le césaropapisme, un modèle de prêtre-roi et un modèle de roi-prêtre.

Le mot « césaropapisme » voudrait donc stigmatiser tout souverain « laïc » qui se prendrait pour un pape. Il a un contenu sociologique, mais une intention évidemment polémique. Lorsque Iustus Henning Böhmer (1674-1749), professeur à l'Université de Halle, consacre un passage de son manuel de droit ecclésiastique protestant aux deux principaux abus de pouvoir en matière de religion, la « Papo-Caesaria » et la « Caesaro-Papia », c'est pour dénoncer ensemble et renvoyer dos à dos, au nom de l'Église réformée, le pape se dotant d'un pouvoir politique et les souverains laïcs prenant en charge les problèmes religieux comme l'avait fait jadis Justinien⁶. De cette opposition, seul le second terme fit fortune, et son usage se développa dans la seconde moitié du XIX^e siècle, moins comme une notion théorique que comme une injure bien ciblée visant Byzance et ses héritiers orthodoxes, désignant l'interventionnisme « constantinien » ou « justinien » comme la principale cause du « schisme » entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et durcissant jusqu'à l'incompatibilité la distinction entre le « pouvoir » spirituel et le « pouvoir » tem-

porel. Ce concept imprécis est avant tout un mot assassin, qu'il ne faut pas édulcorer dans une définition trop paisible et dont on ne peut saisir la signification en dehors des courants variés qui ont conduit à sa formulation brutale et l'ont porté jusqu'à nous. Une rapide étude de l'historiographie est donc un préalable à toute analyse de fond.

On ne comprendrait ni les enjeux ni les filiations sans évoquer d'un mot le double clivage de la Réforme et de la Contre-Réforme, c'est-à-dire une confrontation qui donne naissance à l'historiographie chrétienne en réponse à une réflexion critique sur la « vérité » du christianisme avant son enfouissement dans l'histoire. Les Réformés se défient instinctivement de toute légitimité historique, d'une évolution qui a distingué les clercs de l'ensemble des chrétiens, d'une tradition qui a constitué l'Église en pouvoir. Dans ses traités *De la liberté du chrétien* (1520)⁷ et *De l'autorité temporelle* (1523)⁸, Luther pousse jusqu'au paradoxe la distinction entre le spirituel et le temporel, greffée sur celle des « deux Royaumes » de saint Augustin : le chrétien faisant à la fois partie du royaume spirituel et du royaume temporel est à la fois absolument libre et absolument asservi. Si Dieu a institué deux règnes, c'est parce que seule une très petite élite de vrais chrétiens fait partie de son Royaume ; la grande masse a besoin du « glaive temporel » et doit s'y soumettre selon l'enseignement de Paul (*Romains*, xiii, 1 : « Il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu ») et de Pierre (*I Pierre*, ii, 13 : « Soyez soumis à toute autorité humaine »). Mais si les princes temporels tiennent leur pouvoir de Dieu et s'ils sont souvent chrétiens, ils ne peuvent prétendre « gouverner chrétienement » et selon l'Évangile. « Il est impossible qu'un règne chrétien s'étende sur le monde entier, et même sur un seul pays. » Aucun accommodement n'est possible entre une religion conçue comme avant tout personnelle et un État défini comme avant tout répressif ; et Luther ironise sur les souverains temporels « qui s'arrogent le droit de s'asseoir sur le trône de Dieu, de régenter les consciences et la foi et de [...] mener le Saint-Esprit sur les bancs de l'école », aussi bien que sur les papes ou évêques « devenus des princes temporels » et prétendant être investis d'un « pouvoir » et non pas d'une simple « fonction ». Cette distinction radicale du temporel et du spirituel ne conduit donc pas à la reconnaissance de deux

pouvoirs, « puisque tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique » et qu'il n'y a pas de raison de refuser à des princes chrétiens les « titres de prêtre et d'évêque »⁹. De tels principes se montrèrent difficiles à gérer, et des ruptures d'équilibre firent parfois évoluer le luthéranisme dans le sens du césaropapisme (comme le calvinisme dans le sens de la théocratie) ; mais cette nouvelle approche de la « religion » apportait incontestablement le ferment qui fit lever la pâte et permit, au xix^e siècle, d'instruire le procès en révision des origines de l'Empire chrétien.

Sur le sujet, le concile de Trente (1545-1563) ne proposa pas directement une doctrine, mais, en introduisant l'Église comme intermédiaire entre les chrétiens et Dieu et en donnant à la tradition même valeur qu'aux Écritures, il unit ce que Luther s'était attaché à séparer. Lors du concile, puis dans son sillage, on chercha bien plus à combiner les deux pouvoirs qu'à les distinguer : une politique concordataire tenta de trouver un difficile équilibre entre l'universalisme religieux et les Églises nationales, les jésuites soutenant la thèse du « pouvoir indirect » des papes en matière politique. L'histoire, surtout, vint en renfort. Aux treize volumes du Croate luthérien Matthias Vlačić/Flavius Illyricus et des « centuriateurs » de Magdebourg (1559-1575), qui avaient hissé bien haut l'étendard de la révolte en traitant Grégoire VII de « monstre » et semé la consternation dans les milieux romains, César Baronius opposa tardivement les douze tomes de ses *Annales ecclesiastici* (1588-1607)¹⁰. Dans cette histoire du christianisme, Constantin le Grand devient un personnage central. Baronius le voit à travers Eusèbe de Césarée, son apologiste, mais avale les rectifications orthodoxes et cléricales de la légende qui font baptiser le premier empereur chrétien à Rome par Silvestre et fondent le pouvoir temporel des papes et leurs privilèges régaliens sur une donation impériale¹¹. Rien d'étonnant à ce que les volumes des *Annales*, dédiés successivement à des princes laïcs et à des pontifes romains, aient reçu un bon accueil dans le monde orthodoxe, au prix de quelques révisions opérées par la hiérarchie russe¹². L'union du temporel et du spirituel ne se discute pas plus dans l'Europe catholique que dans la chrétienté orientale, et Constantin en est le symbole. Lorsque Jean Morin, prêtre de l'Oratoire, dédie en 1630 au roi de France une *Histoire de la délivrance*

de l'Église chrétienne par l'empereur Constantin¹³ et, prenant le contre-pied de Baronius, rejette le baptême romain et la Donation¹⁴, c'est pour affirmer que l'empereur fut converti et vit la croix en France, qu'il fut catéchisé par des évêques français, et que les rois de France « sont les seuls auteurs de la grandeur et de la puissance temporelle du Saint-Siège ». L'ultramontanisme et le gallicanisme défendent des intérêts différents, mais suivent à peu près la même ligne d'interprétation en ce qui concerne les débuts de l'Empire chrétien¹⁵.

Il faut attendre longtemps pour qu'un souffle de luthéranisme mette sérieusement à mal le mythe constantinien par une critique de fond du « christianisme politique », qui va conduire, en pays protestant, à la condamnation du césaropapisme. Santo Mazzarino¹⁶, en bon enquêteur, note la soutenance par un certain Johann Christian Hesse, à Iéna en 1713, d'une dissertation au sous-titre révélateur : *De discrimine christianismi veri et politici*¹⁷. C'est peut-être le coup d'envoi. Constantin sert désormais de repoussoir. Il aurait choisi le christianisme *ex rationibus politicis* et fait servir la religion à ce qu'il croyait être son intérêt. On saute ensuite au livre de Jacob Burckhardt qui, en 1853, instruit le procès de ce faux christianisme au service du pouvoir, durcit le portrait psychologique d'un Constantin fourbe et sans scrupule, et reproche à Eusèbe d'avoir trahi la vérité¹⁸. Par choix d'humanisme occidental et réflexe typiquement protestant, Burckhardt n'envisage qu'une perpétuelle tension entre la religion et le pouvoir, rejette toute forme de christianisme d'État, et analyse avec une évidente antipathie le système qu'il nomme *Byzantinismus* et qui prendra bientôt le nom de « césaropapisme ». Il le compare à l'Islam, c'est-à-dire le rejette hors d'Europe¹⁹. L'interprétation historique joue sur toutes sortes d'oppositions morales : sincérité et opportunisme, religion et politique, Église et État, et déjà, en fond de tableau, Occident et Orient.

Dans le même registre, on passe plus tard de la critique morale du « christianisme politique » à une critique plus fondamentale de la « théologie politique ». Circonscrire et éradiquer cette perversion, tel est le propos d'Erik Peterson dans le brillant essai sur *Le Monothéisme comme problème politique*²⁰, qu'il publie à Leipzig en 1935, dans le contexte d'une Allemagne nazie, avec des allusions immédiatement perçues aux

dangers d'un pouvoir monolithique et charismatique, et des intentions que l'auteur précisa en 1947, une fois la tempête passée²¹. Constantin passe au second plan, et c'est Eusèbe de Césarée qui occupe le devant de la scène. Le théologien, historien et panégyriste, est transformé pour l'occasion en un dangereux idéologue (et disqualifié à ce titre) qui voudrait situer le christianisme dans le prolongement de la philosophie hellénistico-judaïque d'Alexandrie et l'intégrer à l'histoire romaine. La notion de monarchie divine, que les ariens et Eusèbe développent et que combat le dogme trinitaire, n'est pas à comprendre comme une réponse théologique au problème de la divinité, mais comme une réponse politique aux risques d'éclatement de l'*imperium romanum*. Voilà pourquoi est exemplaire le cas d'Eusèbe, et libératrice la proclamation du Dieu un et triple qui situe d'emblée la religion du Christ au-delà du judaïsme, interdisant de projeter sur le pouvoir temporel, en ce monde, des modèles de monarchie chrétienne et de « paix » qui ne peuvent se réaliser qu'en Dieu. À l'eschatologie erronée d'Eusèbe, qui exagère l'importance de l'Empire dans l'histoire du salut, Erik Peterson oppose la distinction des « deux cités » et rend son choix encore plus clair en dédiant son livre à saint Augustin. Il esquisse ainsi une confrontation, à laquelle d'autres se livreront avec moins de finesse, entre un Orient secrètement arianisant et totalitaire, et un Occident qui aurait su se débarrasser de la théologie politique induite par le monothéisme et dénier ainsi tout fondement à une contamination du religieux par le politique. Erik Peterson n'est ni le premier ni le dernier à mettre en rapport le « subordinationnisme » arien²² et l'idéal d'un monarque recevant directement de Dieu, comme l'empereur byzantin, sa sacralité et sa mission de conduire les hommes au salut ; mais il est le seul qui, partant de cette appréhension historique d'un césaropapisme bien daté du IV^e siècle, en ait tiré une condamnation générale de toute spéculation politique s'appuyant sur la théologie chrétienne. Un texte de Carl Schmitt lui répond en 1969-1970, peu convaincant lorsqu'il traite d'histoire, plus intéressant, mais violent et confus, lorsqu'il revendique pour le sociologue le droit d'étudier la sécularisation des concepts et des modèles chrétiens²³.

Qu'ils aient lu ou non l'essai de 1935, bien des historiens se situent ensuite dans la même perspective, faisant d'Eusèbe,

dont l'arianisme fut pourtant condamné, l'inspirateur et le porte-parole du « byzantinisme », c'est-à-dire du césaropapisme, sacrifiant au mythe inversé d'un Constantin le Grand cynique, et opposant une « mentalité » occidentale à une « mentalité » orientale ²⁴.

Autant il semble légitime de mettre en perspective une réflexion qui va de la Réforme à Burckhardt et à Peterson ²⁵ et qui élabore le concept de césaropapisme à partir d'une critique de tout pouvoir religieux, d'une dénonciation du « christianisme politique » et d'une liquidation de toute « théologie politique », autant il est difficile de donner une origine autre qu'universitaire à un courant historiographique plus nettement français, parfois légèrement teinté d'anticléricalisme catholique, qui aboutit à un résultat voisin en partant d'une analyse de la « modernité ». Sans doute en trouve-t-on le point de départ dans le dernier chapitre de *La Cité antique*, dans lequel Fustel de Coulanges, en 1864, s'attache à montrer comment le christianisme a « changé les conditions du gouvernement » et « marqué la fin de la société antique » ²⁶. L'historien insiste à la fois sur l'universalité d'un message religieux qui rompt le lien unissant les cultes à la famille et à la cité, et sur l'intériorisation de la foi et de la prière, qui affranchit l'individu et lui fait prendre conscience de sa liberté. Ce qui avait été le privilège d'une petite élite de philosophes stoïciens devient l'apanage de l'humanité tout entière : une séparation entre « vertus privées et vertus publiques ». « [Le christianisme] professe qu'entre l'État et la religion, il n'y a rien de commun ; il sépare ce que toute l'Antiquité avait confondu. On peut du reste remarquer que, pendant trois siècles, la religion nouvelle vécut tout à fait en dehors de l'action de l'État, sut se passer de sa protection et lutter même contre lui : ces trois siècles établirent un abîme entre le domaine du gouvernement et le domaine de la religion. Et comme le souvenir de cette glorieuse époque n'a pas pu s'effacer, il s'en est suivi que cette distinction est devenue une vérité vulgaire et incontestable, que les efforts mêmes d'une partie du clergé n'ont pas pu déraciner. » Un certain rôle est donc reconnu à l'histoire dans la séparation des pouvoirs temporel et spirituel, et un certain freinage est imputé à la hiérarchie ecclésiastique, mais ce sont bien, au total, des principes inhérents au chris-

tianisme qui auraient conduit à donner désormais des fondements naturels et non plus religieux au droit, à la propriété et à la famille, et à tracer ainsi une limite « qui sépare la politique ancienne de la politique moderne ». Avec une fougue qui le fit accuser de « cléricalisme » ²⁷, Fustel de Coulanges saute allégrement par-dessus les siècles, laissant à d'autres le soin d'examiner plus en détail le phénomène du césaropapisme, séquelle du paganisme antique dans un Empire chrétien d'Orient dont la mutation aurait été plus lente et serait restée inachevée.

Ces quelques pages de *La Cité antique* eurent en France presque autant d'influence que le livre de Burckhardt en pays germaniques. Elles sont citées dans bon nombre d'articles ou d'études sur les rapports entre l'Église et l'État ²⁸. Surtout, les idées du maître furent reprises et développées par l'un de ses disciples, Amédée Gasquet, dans sa thèse de doctorat, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, qu'il dédia en 1879 « à Monsieur Fustel de Coulanges, membre de l'Institut » ²⁹. L'appareil érudit est un peu faible, mais l'expression est nuancée, de bon ton universitaire, évitant soigneusement le terme de césaropapisme. En tout cas, le dessin est fort net. Les sociétés antiques, explique Gasquet en se référant à *La Cité antique* qui en est à sa cinquième ou sixième édition, n'ont pas connu la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Les empereurs chrétiens de Byzance, n'abdiquant aucun des droits de leurs prédécesseurs païens, prétendirent dominer la société ecclésiastique comme la société laïque, se parèrent du titre de prêtre-roi et revendiquèrent la sainteté comme les empereurs païens revendiquaient l'apothéose. Ayant accepté le christianisme, ils crurent pouvoir le réformer à leur gré et plier à leur fantaisie « le texte immuable fixé par les grands conciles ». Mais Rome opère contre les Césars la grande révolution de la séparation des pouvoirs ; « le pape, vicaire du Christ, dépouille de ce titre emprunté la majesté impériale ». Dans cette lutte constante, au milieu des révolutions que déchaîne « le caprice des souverains orientaux », « le centre du catholicisme se déplace de Constantinople à Rome ». Les consciences s'alarment. « Par une usurpation hardie », le pape en vient à distribuer les couronnes dans un Occident qui lui est fidèle ; c'est le schisme politique, auquel correspond bientôt un schisme religieux. Le monde moderne

sort de là, avec un clivage entre ceux qui restent fidèles à la tradition byzantine et ceux qui acceptent la séparation des deux pouvoirs et la supériorité du spirituel sur le temporel. Cette séparation, hardiment poussée jusqu'à ses conséquences extrêmes, est le principe qui a « réveillé les nations occidentales engourdies dans la barbarie »³⁰.

Dédicace ne signifie pas forcément parrainage consenti, et il n'est pas sûr que certaines déclarations d'Amédée Gasquet aient reçu l'entière approbation de Fustel de Coulanges. Mais on voit bien comment l'idée, au fond assez juste, d'une distinction entre le spirituel et le temporel intrinsèque au christianisme a pu engendrer l'idée fausse que cette distinction était celle de « deux pouvoirs », et comment la vision d'un monde moderne issu de leur séparation a pu conduire à faire du « césaropapisme » un héritage païen conservé dans un Orient bloqué, dont s'est très vite détaché un Occident libéré. Peu importe l'habillage, conciliant ou provocant. L'image d'un empereur mal lavé de son paganisme et trop habitué à jouer au *pontifex maximus* est véhiculée dans presque toute l'historiographie postérieure³¹. Pour faire bonne mesure et reprendre les analyses de Peterson, on ajoute que l'idéologie du roi hellénistique, habilement appliquée par l'hérétique Eusèbe de Césarée au monarque chrétien, a servi de relais et donné une apparence de nouvelle légitimité religieuse aux successeurs d'Auguste³²; mais la conclusion est toujours la même, avouée ou sous-entendue : la conversion de Constantin n'a pas fondamentalement christianisé l'Empire; là où survit la tradition impériale, en Orient, le pouvoir est cyprien. C'est exactement ce que voulait faire croire la littérature polémique qui, au temps de l'iconoclasme ou de l'Union des Églises, travestissait en tyran persécuteur ou en Antéchrist tel ou tel *basileus* byzantin pénétré de son rôle religieux et soucieux d'extirper de l'Église toute séquelle de paganisme³³.

Une tradition historiographique plus « romaine » apporte des retouches importantes à ce schéma. Dans un livre très largement répandu, l'abbé Luigi Sturzo prend comme point de départ la « nouveauté du christianisme par rapport aux autres religions », qui fut de « briser toute obligation de rapports entre religion d'une part, et famille, tribu, nation ou

Empire de l'autre, et de fixer à ces rapports une base personnelle »³⁴. « Le dualisme était inné pour un chrétien – poursuit-il – entre la vie de l'esprit et la vie mondaine, les fins religieuses et surnaturelles de l'Église et les fins terrestres et naturelles de l'État »; mais si l'unification est toujours abusive, la diarchie, « inscrite dans les faits », équivaut moins à une séparation des pouvoirs qu'à leur accommodement mutuel. « De l'Édit de Constantin à la formation de l'Empire carolingien [...] se développèrent deux types de diarchies religieuses et politiques : le type césaro-papiste byzantin et le type organisateur latin. » Le premier est le « système politico-religieux dans lequel l'autorité de l'État devient, pour l'Église, une autorité effective, normale et centralisatrice, bien qu'extérieure à elle, et où l'autorité de l'Église participe sous une forme directe (bien que point autonome) à l'exercice d'un certain pouvoir temporel ». Telle est la situation de l'Église orientale depuis Constantin, qui aboutit à une perte d'autonomie, à la soumission à l'État, à la préservation des intérêts économiques et politiques d'une élite de laïcs et d'une caste privilégiée de clercs. Inversement, dans la « diarchie organisatrice latine », « l'Église, tout en invoquant l'aide du pouvoir civil et tout en donnant aux souverains, à l'intérieur du régime ecclésiastique, certains pouvoirs, certaines facultés et certains privilèges, réagit presque toujours contre toute dépendance effective et affirme, selon les cas, son indépendance »³⁵. L'auteur, qui analyse plus loin en détail la Réforme, la Contre-Réforme, le développement des chrétientés nationales et la politique des « concordats », ne peut évidemment pas retenir l'opposition sommaire, par-delà les siècles, d'une confusion des pouvoirs héritée de l'Antiquité et d'une séparation imposée par la modernité chrétienne; mais il maintient une distinction entre un modèle oriental (plus contemporain que médiéval) et un modèle occidental que sa connaissance du dossier l'oblige à nuancer.

La nuance cède le pas à la polémique dans une littérature plus ouvertement confessionnelle qui trouve l'un de ses derniers représentants dans le R. P. Martin Jugie, bon connaisseur de l'Orient mais grand pourfendeur de schismatiques : « Le césaropapisme – écrit-il –, comme le mot l'indique, c'est César, c'est l'État ou le pouvoir civil en général se substituant au pape dans le gouvernement suprême de l'Église; c'est l'État

totalitaire s'adjudgeant un pouvoir absolu aussi bien sur le sacré que sur le profane, sur le spirituel que sur le temporel, ignorant pratiquement la distinction du pouvoir civil et du pouvoir spirituel, ou tout au moins subordonnant celui-ci à celui-là. Les racines du mal plongent dans le passé païen : « L'Empire païen était césaropapique dans toute la plénitude du terme. La distinction des deux pouvoirs lui était inconnue. L'empereur païen, qualifié de *summus pontifex*, possédait à la fois la plénitude du sacerdoce et la plénitude du pouvoir sur le clergé et les choses sacrées. Ce césaropapisme absolu est incompatible avec la religion chrétienne, où nous trouvons une hiérarchie investie de pouvoirs liturgiques spéciaux, qui ne sauraient appartenir à un laïc [...]. Un chef d'État chrétien ne saurait être un souverain pontife, parce qu'il lui manquera toujours le pouvoir d'ordre [donné par l'ordination]. Mais il pourra usurper le rôle du pape dans l'Église catholique. » De telles intrusions se sont produites partout. « Mais c'est surtout en Orient que le césaropapisme s'est donné libre carrière, et cela dès le IV^e siècle, au lendemain même du jour où Constantin s'est déclaré protecteur de la religion chrétienne [...]. L'exemple funeste donné par le premier empereur chrétien fut suivi par ses successeurs, surtout par ceux qui gouvernèrent la partie orientale de l'Empire après la division de celui-ci en deux moitiés [...]. Il est vrai que le césaropapisme impérial servit souvent les intérêts de l'Église [...]. Mais, du point de vue de l'unité de l'Église, il produisit trois effets désastreux : la nationalisation de l'Église, l'asservissement du clergé, l'hostilité sourde ou déclarée à l'égard des papes [...]. À la différence de l'Église d'Occident qui, en dépit d'éclipses passagères, a trouvé dans les papes d'intrépides défenseurs de son indépendance, l'Église byzantine a eu trop peu de lutteurs, bien qu'elle n'en ait pas manqué complètement. En général, l'épiscopat oriental s'est montré fort docile aux fantaisies dogmatiques ou aux hérésies politiques de ses *basis* ³⁶. » Voilà un paquet bien ficelé de préjugés que l'esprit d'œcuménisme et la simple objectivité historique ont fait quelque peu passer de mode et qui n'ont plus guère cours dans les milieux cléricaux.

La promotion du mot « césaropapisme » est définitivement assurée par un certain catholicisme romain, mais avec l'appui de l'Orthodoxie réformatrice russe. Vladimir Soloviev, dans les

dernières décennies du XIX^e siècle, dénonçait déjà l'absolutisme tsariste et son affirmation que l'Église orientale avait « renoncé à son pouvoir propre » pour le remettre entre les mains de l'État. Il accusait surtout l'Église orthodoxe elle-même d'être devenue une « Église nationale » et d'avoir ainsi perdu le droit de représenter le Christ, à qui ont été confiés tous les pouvoirs sur la terre et au ciel. « Dans tout pays réduit à une Église nationale – écrivait-il –, le gouvernement séculier (qu'il soit autocratique ou constitutionnel) jouit de la plénitude absolue de toute autorité, et l'institution ecclésiastique ne figure que comme un ministère spécial dépendant de l'administration générale de l'État. » Byzance, ici encore, était montrée du doigt pour avoir, au IX^e siècle (autrement dit au temps de Photius), prétendu devenir elle-même le centre d'une Église universelle et avoir en réalité donné le branle à une dérive nationaliste ³⁷. Plus près de nous, Cyril Toumanoff se place dans la même lignée lorsqu'il évoque un « mal byzantin » qui se serait développé en trois temps (manque de délimitation nette entre le spirituel et le temporel, supériorité de fait accordée au second sur le premier, « prise en charge par César des choses de Dieu »), et qu'il décrit à cet égard la Russie comme « une Byzance provincialisée et barbarisée », notant au passage une collusion, qu'il juge significative, entre le césaropapisme à la russe et l'idéologie protestante ³⁸. Le problème, cette fois, s'est déplacé, et si l'on parle encore de séquelles païennes dans l'Empire constantinien, on fait naître le césaropapisme un peu plus tard, lors du schisme, dans l'explosion d'un nationalisme « grec » contraire à l'universalisme chrétien.

À ces attaques multiples, les « orientalistes », touchés dans leur sensibilité personnelle, leurs convictions ou leur souci de vérité, ont tenté de faire front. Ils n'ont guère eu à forcer leur talent pour nuancer ce tableau très noir d'un « byzantinisme » rétrograde et faire valoir que « césaropapisme » est un mot bâtard, un anachronisme qui projette indûment sur l'Orient la notion occidentale de papauté et sur le Moyen Âge une séparation des pouvoirs impensable avant l'époque moderne ³⁹. Byzance n'a jamais nié la distinction entre le temporel et le spirituel ⁴⁰, jamais admis officiellement qu'un empereur pût être prêtre ⁴¹ : les autocrates qui se risquèrent

à le suggérer furent traités en hérétiques, et ceux qui empiétèrent sur les droits de l'Église – ou, pis, firent main basse sur ses biens – furent dénoncés comme des impies. Voilà pour la réfutation. Les historiens firent aussi un effort de distinction. Les interventions de l'Empire dans l'Église ne sont pas toutes à mettre sur le même plan ; certaines étaient admissibles (la convocation et la présidence des conciles, la promulgation des lois et canons, le maintien ou la modification de la hiérarchie ecclésiastique), d'autres étaient condamnables (la nomination d'évêques, la définition du *credo*). Le grief global éclate ainsi en une casuistique : l'empereur byzantin est dans son rôle s'il se contente de rendre exécutoires les canons ou les décisions synodales ; il n'en sort qu'à peine lorsqu'il prend lui-même l'initiative de lois concernant l'Église qui correspondent aux vœux exprimés par cette dernière (comme firent Justinien et Léon VI dans leurs *Novelles*) ; il y a transgression bénigne lorsqu'il impose à l'Église consentante ses décisions personnelles, et abus flagrant lorsqu'il les impose non seulement sans consultation, mais en s'appuyant sur une minorité contre la majorité des évêques, notamment en matière de foi. Seuls les deux derniers cas constituent une atteinte à l'indépendance de l'Église ; les deux premiers, bien qu'ils s'appuient sur le même principe juridique, respectent au moins la règle du jeu⁴². Les théologiens ou canonistes sont souvent moins indulgents que les historiens ; mais ils opposent à une ingérence de fait une distinction de droit, inscrite dans les canons et constamment rappelée. Ils cherchent donc et désignent les responsables de la perversion : l'autoritarisme de Constance II plutôt que de l'intouchable Constantin, la manie légiférante de Justinien, l'« hérésie impériale » des iconoclastes, ou bien encore les *Commentaires* de Balsamon, dont nous avons vu qu'ils caressent l'idée d'un empereur quasi-évêque. L'interprétation de l'héritage canonique donnée à la fin du xii^e siècle et reprise par Matthieu Blastarès a recouvert sans vraiment l'entamer une tradition constante. S'il y eut dérive, l'Église orientale ne fut pas – ou pas toujours – consentante ; elle eut à lutter contre le « paganisme » qui restait attaché à l'idéologie impériale et dont les titres d'« épistémarche » ou de « défenseur » portent encore tardivement la marque⁴³.

De toute façon, le mot « césaropapisme » agace. Il sonne

comme une gifle. On l'impute aux « Latins » sans se rendre compte que les pièces du procès ont été fabriquées tout au long du Moyen Âge byzantin ; et l'on répond en opposant au césaropapisme oriental le « papocésarisme » occidental⁴⁴.

Faible riposte, au total, qui s'enlise dans la polémique au lieu d'en démonter les mécanismes, comme notre rapide parcours historiographique suggère de le faire. Dans cette affaire, Byzance n'est pas au-dessus de tout soupçon, mais sert évidemment de repoussoir. Les éléments les plus contradictoires interviennent dans la notion artificiellement fabriquée de césaropapisme. À sa naissance, l'intégrisme romain scelle une étrange alliance avec l'esprit de Réforme ; la distinction radicale entre le spirituel et le temporel, qui vise à dégager le religieux du politique, aboutit curieusement à la reconnaissance d'un « pouvoir » des clercs ; on reproche au fondateur de l'Empire chrétien de n'avoir pas un idéal de laïcité. Il est clair que son histoire, sa géographie et sa culture ne permettent plus à l'Europe de comprendre la Byzance médiévale.

La théorie des « deux pouvoirs »

Quelques banalités sont bonnes à rappeler. Le couple « Église et État » ne peut opposer ou faire dialoguer qu'un pouvoir temporel plus ou moins laïcisé et limité à une nation, et une Église s'identifiant à ses clercs. Il trahit ce qui fait l'originalité d'un Empire chrétien : son universalité au moins théorique, sa place – comme structure politique, comme société et comme histoire – dans une économie de salut. Loger dans ces deux mots tous les rapports mutuels ou les difficiles chevauchements qui peuvent mettre aux prises l'empereur byzantin avec la hiérarchie ecclésiastique est évidemment une faute de méthode. On peut le montrer en reprenant quelques-uns des problèmes déjà évoqués tout au long des chapitres qui précèdent.

Comme pécheur (*ratione peccati*) – ne cessent de répéter les papes et la hiérarchie ecclésiastique –, l'empereur est fils de l'Église, c'est-à-dire soumis au pouvoir que seuls possèdent les évêques de « lier et délier ». Ce pouvoir n'est jamais contesté par les *basileis*, qui y sont exposés comme tous les autres hommes, et qui en sont plus spectaculairement les victimes.

Les menaces ne manquèrent pas ; quelques cas furent érigés en exemples pour illustrer une idée sans cesse ressassée dans la liturgie, le cérémonial et les « miroirs de princes » : les empereurs sont des fils d'Adam, leur toute-puissance ne les sépare pas du reste de l'humanité et leur impose plus spécialement de se repentir des « crimes » qu'ils ont commis ou dont ils sont *a priori* suspectés⁴⁵. L'excommunication de Théodose I^{er} par Ambroise de Milan et de Léon VI par Nicolas Mystikos, puis leur repentir, reproduisent la malédiction divine qui frappa David et dont le roi oint se sauva par la pénitence. La caution de ce grand modèle vétérotestamentaire suffit à transformer l'humiliation des souverains en vertu royale d'humilité et à indiquer la nécessaire médiation, hier du prophète, aujourd'hui du pontife. Personne n'y trouve à redire. Lier et délier donne au sacerdoce un pouvoir redoutable, mais un pouvoir de sanction ou de délivrance ponctuelle, venu de Dieu mais s'exerçant un peu à la manière du pouvoir du saint lorsqu'il sert d'intermédiaire au miracle ou du magicien lorsqu'il produit des merveilles. La liturgie abonde en prières spéciales pour tenter de lever la sanction de ceux qui sont morts en état d'excommunication sans que celui qui les a « liés » ait pu ou voulu les « délier » — car ce doit être obligatoirement la même personne⁴⁶. Toutes sortes d'*exempla* nous les montrent « emprisonnés » dans l'au-delà, ne jouissant plus d'aucune faculté corporelle ou spirituelle. Quel que soit le bien-fondé de la sentence portée contre eux, leur corps ne peut plus se dissoudre mais reste gonflé, noir et puant. Ils ont le sort et le traitement spéciaux qui étaient dans l'Antiquité ceux des foudroyés⁴⁷. Pour prouver les effets de l'anathème, on montrait le corps de Michel VIII Paléologue, qui avait eu la gloire de reprendre Constantinople, mais le malheur d'être excommunié par le patriarche Arsène⁴⁸. Pour faire plier le prince de Smolensk, en juin 1370, le patriarche Philothée lui déclare que l'*aphorismos* empêchera son cadavre de se dissoudre⁴⁹. Ce pouvoir, devant lequel s'inclinent le plus souvent les empereurs, est donc terrifiant, mais il n'est guère assimilable, au moins dans l'esprit de l'époque, à ce qu'on entend aujourd'hui par « pouvoir spirituel ».

Le problème de l'intervention de l'empereur dans la définition de la foi, notamment lorsque les évêques sont réunis en conciles œcuméniques ou généraux, « illuminés par l'Es-

prit », s'est posé de façon aiguë dès Constantin et Constance II, et l'on sent, à travers la rhétorique d'Eusèbe vantant l'impartialité du premier et les invectives des *homooousiens* (défenseurs de la consubstantialité du Père et du Fils) contre les pressions du second, que s'est assez vite dessiné un partage attribuant à l'empereur le soin d'arbitrer et non de trancher, d'exécuter comme « bras séculier » les décisions prises par les évêques et non d'édicter les siennes, de garantir l'unité du christianisme et non de favoriser ses divisions. Pour illustrer ce qu'aurait pu être une saine doctrine, on cite souvent la lettre envoyée au concile d'Éphèse de 431, dans laquelle Théodose II et Valentinien III absents expliquent aux évêques qu'ils ont donné l'ordre au *comes* Candidianus de « rejoindre leur très saint synode et de ne prendre part d'aucune façon aux recherches et propositions qui y seront faites au sujet des dogmes — car il serait contraire à la religion que quelqu'un n'appartenant pas au catalogue des saints évêques se mêle d'examiner les choses ecclésiastiques —, d'interdire de toutes les manières l'accès à la ville aux laïcs et aux moines qui y sont déjà réunis pour cela ou qui vont s'y réunir — car il ne faut pas que ceux qui ne sont nullement nécessaires à l'analyse du dogme auquel on va procéder fassent obstacle aux décisions que votre sainte assemblée doit prendre —, et de veiller à ce que ne s'aggrave pas une divergence née de l'antipathie⁵⁰ [...] ». Belles paroles, en effet, pour un concile qui ne fut pas un modèle de sérénité. On pourrait encore invoquer la lettre que l'empereur Constantin IV envoya au pape pour la tenue du concile mettant fin à la crise monothélite en 680-681, dans laquelle il affirmait ne pas vouloir peser sur les décisions des évêques, ou encore l'attitude de neutralité affichée par Basile I^{er} lors des conciles « photien » et « antiphotien » de 869-870 et 879-880. À l'opposé, on invoque comme des actes d'autoritarisme ou des déviations césaropapistes les décisions prises en matière de foi par certains empereurs, de leur propre autorité ou sous le couvert du patriarche : l'*Enkyklios* de Basiliskos en 476, l'*Hénotikon* de Zénon en 482, les décisions de Justinien contre les théopaschites, les origénistes et les « trois chapitres », l'*Ekthésis* d'Héraclius en 638 lançant la formule de l'« unique volonté », le *Typos* qui interdit en 648 la discussion de ce problème théologique et que Constantin II promulgue en affirmant qu'il a l'« habitude de prendre soin

de tout ce qui est utile à la *politéia* chrétienne et spécialement de tout ce qui touche à la foi immaculée⁵¹. Il y aurait une règle consensuelle au sein de l'Église orthodoxe et un autoritarisme menant infailliblement à l'hérésie chez certains souverains qui, comme Constance II, pensent ou disent que « [leur] volonté vaut canon⁵² ».

Sur ce point, l'historiographie a cessé d'être confessionnelle sans s'être tout à fait débarrassée de la langue de bois cléricale et de la conception providentielle d'une orthodoxie tracée d'avance et nécessairement triomphante. L'historien nuancera. Il citera quelques conciles « orthodoxes » qui, comme Nicée II, furent des coups de force impériaux aboutissant à des procès staliniens. Il évaluera surtout la violence qui a toujours marqué les affrontements au sein de l'Église, les scissions qui se seraient inévitablement produites si l'Église n'avait pas été fermement liée à l'Empire, et qui se produisirent en effet partout lorsque ce lien se distendit ou se rompit, la nécessité où se trouvait par conséquent l'empereur, qui avait officiellement la charge de convoquer les conciles et d'approuver, signer et appliquer leurs décisions, de faire office de médiateur entre des partis prêts à tout. Le même Théodose II, qui laisse aux seuls évêques le soin de définir le dogme à Éphèse, écrit à Cyrille d'Alexandrie pour lui demander de cesser ses intrigues et l'assurer que « les Églises et la *basiléia* ne font qu'un, et, sur son ordre et avec la providence du Dieu Sauveur, continueront de ne faire qu'un⁵³ ». À l'époque iconoclaste, où l'on voit le triomphe du césaropapisme, ne s'opposent pas une orthodoxie et une hérésie, mais un mouvement réformateur que le développement sans retenue du culte des images « scandalise » et une masse de chrétiens attachés à des pratiques cultuelles que des légendes font remonter à l'époque des apôtres. Ce sont alors deux Églises ou au moins deux interprétations de la tradition ecclésiastique qui s'affrontent, et l'on voit mal comment les empereurs auraient pu ne pas prendre parti. Léon III et Constantin V le font en autocrates, Léon V en souverain soucieux d'imposer une « économie », c'est-à-dire une solution moyenne. Théodore Stoudite, qui a défendu ardemment contre cet empereur l'indépendance des clercs et demandé au pape la réunion d'un concile œcuménique, se précipite avec une délégation d'évêques et de moines auprès de son successeur Michel II,

que l'on croit mieux disposé, pour lui demander d'intervenir ; et il est fort désappointé quand ce dernier répond que le problème ne le regarde pas et qu'il laissera chacun agir à sa guise⁵⁴.

L'empereur ne peut rester neutre. Il est le garant et souvent le principal architecte de l'unité de l'Église. Aussi les conciles « orthodoxes » ou « hérétiques » célèbrent-ils unanimement le souverain « gardé par Dieu » en lui donnant sans lésiner les titres de « didascale de la foi », « nouveau Paul », « égal des apôtres, illuminé comme les évêques par l'Esprit-Saint ». À la fin de la quatrième session du concile tenu à Constantinople en 536, les évêques expriment la conviction de tous en déclarant que, « sous un empereur orthodoxe », l'Empire n'a rien ni personne à craindre ; et le patriarche Mènas conclut : « Il convient que rien de ce qui est débattu dans la sainte Église ne soit tranché contre l'avis et l'ordre [de l'empereur]⁵⁵. » Les iconoclastes sont à peine plus insistants lorsqu'ils acclament Constantin V et son fils Léon, au concile de Hiéréia, en 754 : « C'est grâce à vous que l'Église universelle a retrouvé la paix. Vous êtes les lumières de l'orthodoxie [...] Préserve, Seigneur, celui qui est orthodoxe depuis sa naissance [...] C'est vous qui avez renforcé les dogmes édictés par les six saints conciles œcuméniques [...] »⁵⁶.

La littérature chrétienne de langue grecque, comme celle de langue latine, contient bon nombre d'analyses ou de morceaux de bravoure qui énoncent une distinction générale entre les affaires du monde relevant de l'empereur et celles de Dieu dépendant exclusivement des évêques. Mais toutes ces pages n'ont pas la même signification, et au lieu d'en faire l'amalgame, il faut déterminer si l'auteur a voulu distinguer le temporel du spirituel selon un schéma tout à fait classique, les affaires de l'Église de celles de l'État comme deux fonctions, ou l'Église et l'État comme deux pouvoirs. Il convient aussi d'apprécier à quelle distance de Constantinople se trouve celui qui s'exprime, et dans quels rapports il est avec l'institution impériale : un Oriental qui entonne ce refrain de la distinction peut exprimer une vraie conviction ou adopter un simple repli stratégique sur Rome contre le siège de l'Empire ; il peut s'interroger sur la place d'un souverain chrétien dans l'Église ou, dans le feu de la polémique, ne plus voir dans

l'empereur qu'un « païen persécuteur » et l'Antéchrist. Ne citons que quelques exemples.

— Athanase d'Alexandrie nous conserve et reprend à son compte une lettre où Ossius de Cordoue, en plein conflit arien, s'en prenait àprement à Constance II : « Cesse, je t'en prie, et souviens-toi que tu es un homme mortel. Crains le jour du jugement. Garde-toi pur pour ce jour-là. Ne t'occupe pas des affaires ecclésiastiques et ne nous donne pas des ordres à leur sujet, mais plutôt apprends-les de nous. Dieu t'a donné la *basiléa*, à nous il a confié les affaires de l'Église ; et de même que celui qui empiéterait sur ton pouvoir contreviendrait aux prescriptions de Dieu, de même crains qu'en tirant à toi les affaires de l'Église tu ne t'exposes à une grave accusation. Il est écrit : *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*. Il ne nous est donc pas permis de commander sur terre, mais toi non plus, tu n'as pas le droit d'encenser. Je t'écris cela en pensant à ton salut ⁵⁷. » La menace est celle, sinon d'une excommunication par l'Église, au moins d'une condamnation par Dieu ; quant à la répartition des rôles, elle indique déjà une tendance propre à la *pars occidentalis*, mais n'élargit pas au-delà de la foi et du culte le domaine propre de l'Église, et ne confère pas à cette dernière un « pouvoir ».

— À résistance égale au pouvoir impérial, on observe dès la fin du IV^e et le début du V^e siècle un certain écart entre les formules dont se servent l'Occidental Ambroise de Milan et l'Oriental Jean Chrysostome : le premier pose une distinction entre l'Église et l'État en déclarant que « l'empereur s'occupe des affaires du Palais et le clergé des affaires de l'Église ⁵⁸ », tandis que le second n'exclut pas une intervention de l'État dans les affaires « temporelles » de l'Église en affirmant, en bonne rhétorique, qu'« au roi sont confiés les corps et au prêtre les âmes ⁵⁹ ».

— Un passage de l'Épître aux Romains recommandant aux chrétiens l'obéissance à un pouvoir impie inspire à Théodoret de Cyr ce commentaire : « Paul ne nous incite pas à obéir même si l'on nous contraint à l'impiété ; il a, en effet, clairement défini la fonction du pouvoir et la façon dont Dieu a réglé les choses humaines, de sorte que promulguer des lois contraires à la piété ne relève pas de la fonction du pouvoir, mais de la volonté de ceux qui exercent mal le pouvoir. Car ce qui concerne Dieu n'appartient pas au jugement de ceux

qui exercent le pouvoir ; ils n'ont pas été établis pour cela ; ils ont été établis comme des intercesseurs et des garants de justice en ce qui concerne les affaires des hommes et leurs droits mutuels ⁶⁰. » L'affirmation que toute autorité vient de Dieu et qu'il faut s'y soumettre (*Jean*, XIX, 10-11 ; *I Pierre*, II, 13-16 ; *Romains*, I, 1 ; XII, 1-6 ; *I Timothée*, II, 2) est tempérée ici par une limitation du champ d'exercice de l'autorité temporelle qui exclut, même lorsque l'Empire est devenu chrétien, au moins la foi, les sacrements et le culte.

— À l'époque du monothélisme et de l'iconoclasme, nous lisons des déclarations beaucoup plus radicales, celles que nous avons déjà analysées de Maxime le Confesseur, des « lettres du pape Grégoire II » à Léon III, de Jean Damascène, des évêques et higoumènes confrontés à Léon V ⁶¹. Mais il est difficile de ne pas les interpréter comme un procès en règle de l'institution impériale elle-même. Cette suspicion de principe laisse, comme nous l'avons vu, des traces durables, mais elle ne débouche sur aucun projet viable.

La première ébauche de ce qu'on appelle la « théorie des deux pouvoirs » n'est pas énoncée à froid par un théologien ou un canoniste, mais dans une situation de schisme entre l'Orient et l'Occident par un pape qui sera jugé « arrogant » et dont la raideur empêchera de mettre un terme à la crise. Nous sommes à la fin du V^e siècle ; la distance entre Rome et Constantinople est devenue éloignement sans être encore rupture. Le patriarche Akakios avait approuvé, en 482, le décret de Zénon visant à rallier les monophysites (*Hénotikon*) et avait été frappé d'excommunication et d'anathème par Félix II en 484. Cet incident fournit à Gélase, d'abord responsable de la chancellerie pontificale puis pape (492-496), l'occasion de mettre en valeur l'idée pétrinienne, de revendiquer pour la papauté le droit de se saisir de n'importe quelle cause et de la trancher sans délibération conciliaire, de rabaisser le rang hiérarchique du siège constantinopolitain et de dénier à l'empereur le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques. Gélase, qui n'est encore que diacre, écrit en 488, sous le règne de Zénon, aux évêques orientaux ⁶² :

[...] Et si vous me dites « Mais l'empereur est universel », je pourrai répondre à l'empereur, sans vouloir l'offenser, qu'il

est un fils et non un hiérarque de l'Église : en matière de religion, il lui convient de s'instruire, et non d'enseigner ; il a les privilèges du pouvoir (*potestas*) qu'il a reçu de Dieu pour administrer les affaires publiques ; mais qu'il se garde, ne se contentant pas des privilèges reçus, de rien usurper qui soit contraire aux dispositions de l'ordre céleste. Car Dieu a voulu que la tâche de diriger l'Église revienne aux évêques et non aux pouvoirs du siècle. Si ces pouvoirs sont exercés par des chrétiens, Dieu a voulu qu'ils soient soumis à son Église et aux prêtres.

Rien de très nouveau dans cette affirmation de la suprématie de l'Église en matière de religion et de la nécessaire soumission des laïcs aux prêtres. La théorie d'ensemble est formulée un peu plus tard, en 494, dans une lettre de Gélase devenu pape à l'empereur Anastase ⁶³ :

Il y a deux choses, empereur Auguste, par lesquelles ce monde est principalement régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal (*auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*). Et pour les deux, les prêtres ont une tâche d'autant plus lourde qu'ils devront rendre des comptes devant Dieu pour les rois eux-mêmes. Tu le sais, en effet, fils très clément, bien que par ta dignité tu sois à la tête du genre humain, tu inclines cependant pieusement la nuque devant les hiérarques en charge des choses divines, et c'est d'eux que tu attends les moyens d'être sauvé. Et pour recevoir les célestes mystères et en disposer comme il convient, tu reconnais que tu dois te soumettre à la règle de la religion plutôt que commander, et que par conséquent, pour tout cela, tu dépends du jugement [des évêques], et ne peux prétendre les réduire à ta volonté. Si, en effet, en ce qui concerne les règles de l'ordre public, les chefs religieux sont conscients que l'Empire t'a été donné par une disposition d'en haut et obéissent eux aussi à tes lois, ne voulant pas, dans les affaires de ce monde, paraître aller contre tes décisions irrévocables, dans quel sentiment ne faut-il pas, je t'en prie, obéir à ceux qui sont chargés de distribuer les vénérables mystères ? [...] Ta piété se rend compte avec évidence que jamais personne, sous aucun prétexte humain, ne peut s'élever au-dessus du privilège et de la reconnaissance de celui que la parole du Christ a placé au-dessus du monde entier, que l'Église vénérable a toujours reconnu et place dévotement au premier rang.

Et, comme pour répondre à une interrogation d'Anastase qui serait à peu près celle prêtée plus tard à Léon III : « Mais ne suis-je pas empereur et prêtre ? », Gélase évoque Melchisédech, roi et prêtre de l'Ancien Testament, le mélange diabolique des « deux pouvoirs » sous l'Empire païen, qui faisait de l'empereur un *pontifex maximus*, et leur séparation définitive à la venue du Christ ⁶⁴.

Si bien que les empereurs chrétiens ont besoin des pontifes pour la vie éternelle et que les pontifes se conforment aux dispositions impériales pour le cours des choses temporelles. Ainsi les activités spirituelles ont été séparées des affaires charnelles [...], et, inversement, celui qui a en charge les affaires du siècle ne doit pas apparaître comme présidant aux choses divines.

Mise à part l'affirmation d'une domination exclusive de Rome sur l'Église « pentarchique », les principes énoncés ne devaient ni étonner ni choquer un empereur comme Anastase. L'exégèse de Melchisédech figure du Christ et non pas modèle de royauté humaine était peut-être commentée explicitement pour la première fois, mais se lisait déjà dans saint Paul. Un seul point pouvait surprendre sans vraiment inquiéter : la distinction entre l'*auctoritas* des pontifes et la *potestas* des empereurs. Les termes n'étaient certes pas choisis sans intention, mais ils n'étaient porteurs que de nuances significatives et ne débouchaient pas sur une distinction cohérente. Aux hiérarques Gélase reconnaissait aussi la *potestas ligendi et solvendi*, objet du débat, et il est peu probable qu'il ait songé à contester à l'empereur l'*auctoritas* qui justifiait son droit de légiférer, pour ne lui laisser que la *potestas* d'un magistrat ou d'un fonctionnaire, c'est-à-dire un rôle de simple exécutant ⁶⁵. Mettre délibérément l'*auctoritas* du côté des clercs et la *potestas* du côté des laïcs n'aurait pas été seulement distinguer deux pouvoirs, mais les situer à deux niveaux très différents et poser les bases d'une théocratie. Des interprétations plus tardives ⁶⁶ allèrent dans ce sens, et l'historiographie occidentale vit une révolution des idées là où il n'y avait peut-être qu'une très habile rhétorique ⁶⁷.

Le succès en Occident de la pensée de Gélase et sa transformation en système viennent surtout de ce qu'elle se plaçait naturellement dans le sillage de saint Augustin, c'est-à-dire

d'une réflexion, qui garda son actualité, sur un Empire christianisé mais en voie de dissolution. Les « deux pouvoirs » furent plus ou moins assimilés aux « deux Cités », qui opposent bien le spirituel au temporel, mais nullement l'État à l'Église. Saint Augustin trouvait excellent qu'il y eût, au moins transitoirement, un État chrétien, puisqu'il favorisait la Cité de Dieu pendant sa pérégrination ici-bas ; il recommandait de lui obéir, approuvait son intervention contre les hérétiques et le laissait volontiers légiférer en matière ecclésiastique⁶⁸. L'opposition entre la Cité terrestre, naturelle et fondamentalement mauvaise, et la Cité céleste des chrétiens, dont la royauté davidique avait été la « figure » mais qui avait été entièrement spiritualisée depuis la venue du Christ, est d'un autre ordre. Entre ces deux cités, il peut y avoir guerre ouverte ou chevauchement occasionnel, mais jamais alliance et encore moins complémentarité⁶⁹. Ce n'est qu'en simplifiant et en déformant sa pensée en fonction d'une nouvelle configuration de l'Occident que l'on a pu tirer de saint Augustin l'augustinisme politique et y rattacher la « théorie gélasienne des deux pouvoirs »⁷⁰.

En Orient, les mêmes thèmes n'ont ni le même sens ni les mêmes prolongements. Ils s'insèrent dans une autre réalité historique et géographique. Justinien semble suivre pas à pas Gélase⁷¹ lorsqu'il déclare, en préambule de sa Nouvelle 6 réglant l'élection des évêques et des clercs : « Les plus grands dons de Dieu, donnés aux hommes par la philanthropie d'en haut, sont le sacerdoce (*hiérôsynè*) et l'Empire (*basiléia*). La première est au service des choses divines, la seconde a la direction et le soin des affaires humaines. » Mais il prône l'union et non la séparation de ces deux principes distincts, qui ont même origine divine et concourent tous deux au bonheur des hommes : « C'est pourquoi rien n'importera plus aux empereurs que la respectabilité des prêtres, d'autant que ces derniers prient constamment Dieu pour eux. En effet, si [le sacerdoce] est en tout point exempt de fautes et bénéficie de la confiance de Dieu, et si [l'Empire], de son côté, avec rectitude et convenablement, rend plus belle la *politéia* qui lui a été confiée, il y aura un excellent accord, qui procurera au genre humain tout ce qui lui est nécessaire. » La distinction entre le sacerdoce et l'Empire, qui rejoint celle entre le spi-

rituel et le temporel, prend place sans difficulté dans le discours impérial. Jean Tzimiskès la reprend lorsqu'il choisit comme patriarche, le 13 février 970, Basile Skamandrénos⁷². Mais elle n'oppose nullement deux « pouvoirs »⁷³, ni deux entités indépendantes, tout au plus deux fonctions, celle du prêtre, maître en liturgie, dont on attend que l'intercession soit efficace, et celle de l'empereur, qui doit diriger le monde avec justice et dans l'orthodoxie. L'accent est mis sur l'unité, sur l'harmonisation de ce qui vient d'être distingué, sur une double intégration de l'Église à l'État et de l'État à l'Église. Pour connaître la pensée profonde de Justinien, il suffit du reste de tourner une page et de lire, dans la Nouvelle 7 (2, 1), que les biens ecclésiastiques, en principe inaliénables, pourront être l'objet de transactions avec l'empereur, « car faible est la différence entre le sacerdoce (*hiérôsynè*) et l'Empire (*basiléia*) et entre les biens sacrés et les biens communs de la communauté ».

La distinction entre *hiérôsynè* et *basiléia* doit se lire dans un autre contexte, et elle relève d'un autre genre, celui des sentences morales mémorisables dont nous avons déjà parlé⁷⁴, qui dépassent la rhétorique sans viser pour autant à la cohérence théorique, et qui n'ont de sens que dans le paradoxe ou la dialectique dont elles ne constituent qu'un terme. Ainsi dit-on, dans les « miroirs de princes », que le roi, par la nature de son corps, est l'égal de n'importe quel homme, pour ajouter que, par son pouvoir, il est l'égal de Dieu qui régit toutes choses, et qu'il doit donc, comme mortel, ne pas se laisser aller à la vanité et, comme dieu, ne pas succomber à la colère⁷⁵, ou bien encore que l'empereur est au-dessus des lois, mais que, s'il est légitime, donc juste, il se soumet à la Loi⁷⁶. Dans les mêmes recueils, et selon le même rythme, on trouve partout l'idée, déjà exprimée dans les *Testaments des douze Patriarches*⁷⁷, dans les *Constitutions apostoliques*⁷⁸ et chez quelques Pères de l'Église⁷⁹, que le sacerdoce est supérieur à la royauté autant que le ciel est supérieur à la terre et l'âme ou l'esprit au corps ; mais le second terme ne tarde pas à venir : « Tout roi juste a rang de prêtre. » Cet aphorisme, qui pousse ses racines en terre hellénistique, transite par saint Irénée et Jean Damascène pour aboutir, au XI^e-XII^e siècle, à Antoine « Mélissa », où il fait excellent ménage avec ceux qui vantent la supériorité de la *hiérôsynè* sur la *basiléia*⁸⁰. On se

souvent que Melchisédech signifie « mon roi est justice » et que, selon Philon d'Alexandrie, il était prêtre parce que juste⁸¹. Il suffit de remplacer « juste » par « orthodoxe » pour retrouver ce qui nous était apparu comme une faute de logique dans la lettre du Pseudo-Grégoire à l'empereur Léon III, lorsqu'elle énumère les différences entre la fonction impériale et la fonction sacerdotale pour conclure : tu n'es pas empereur et prêtre, mais deviens-le en défendant la vraie foi⁸².

C'est un peu plus qu'un illogisme. La distinction entre les deux pouvoirs n'est jamais aussi clairement formulée que lorsqu'il y a entre eux mésentente. Lorsqu'il y a concorde ou espoir d'harmonisation, la célébration ou la nostalgie de l'unité l'emporte. Personne ne trouve à redire, lorsque le synode qui condamne l'hérétique Eutychès à Constantinople en 448 acclame Théodose II en disant : « Grande est la foi des empereurs ! Aux gardiens de la foi, nombreuses années ! Nombreuses années à l'empereur pieux, à l'empereur-évêque (*tô archiërei basilei*)⁸³. » Tout le monde est également d'accord, un peu plus tard au concile de Chalcédoine, pour acclamer Marcien « prêtre et empereur », en même temps que « restaurateur de l'Église, didascale de la foi, Nouveau Constantin, Nouveau Paul et Nouveau David⁸⁴ ». À la même époque, le pape Léon le Grand félicite Théodose II, puis Marcien, de leur *sacerdotalis industria*, de leur *sacerdotalis animus*, de la *sacerdotalis palma* dont Dieu les récompense⁸⁵, et il déclare à Léon I^{er} qu'il est inspiré par le Saint-Esprit en matière de foi⁸⁶. Sauf pendant les périodes de tension, l'adjectif *sacerdotalis* fait alors partie du formulaire de la chancellerie pontificale pour les lettres adressées aux empereurs de Constantinople. Les faiseurs d'éloges ne sont pas en reste, en Occident comme en Orient. Procope de Gaza souligne qu'Anastase avait été élu pour être évêque avant d'être nommé empereur, et qu'il réunit donc en lui « ce qu'il y a de plus précieux chez les hommes, l'appareil d'un empereur et la pensée d'un prêtre⁸⁷ » ; Ennodius de Pavie (473-521) proclame Théodoric « prince et prêtre⁸⁸ » ; Venantius Fortunatus, dans la seconde moitié du vi^e siècle, appelle Childebert I^{er} « Melchisedech nos-
ter, merito rex atque sacerdos⁸⁹ » ; vers 645, un panégyrique anonyme qualifie Clotaire I^{er} de *quasi sacerdos*⁹⁰ ; Paulin évêque d'Aquilée, en 794, encourage Charlemagne à être « Dominus et pater, rex et sacerdos⁹¹ ». Pour justifier la canonisation

d'un roi, on dit qu'il s'est conduit pendant son règne *acsi bonus sacerdos*⁹². Nous sommes dans le domaine de la rhétorique, mais cela ne signifie pas que l'on puisse tout dire et violer les tabous. Même si les mots ont un sens métaphorique et incantatoire, même si leur association distille une petite dose de provocation, il n'y a rien d'anormal à affirmer que l'empereur idéal est aussi un prêtre.

Ecclésiologie byzantine

On pourrait penser que lettres, acclamations, éloges et recueils de sentences donnent une éphémère survie à de vieilles idées mal christianisées et désormais sans justification. Mais il suffit d'une rapide analyse de l'ecclésiologie byzantine pour s'apercevoir que la notion de sacerdoce impérial trouve un fondement dans les structures mêmes de l'Église orientale. Balsamon est l'un des très rares canonistes, le premier peut-être, le dernier en tout cas, à s'en être rendu compte. En dehors de son *Commentaire* et après lui, le problème n'est pas abordé au fond, et l'on ne trouve que quelques listes et quelques débats houleux mais assez vains sur les droits traditionnels d'intervention de l'empereur dans l'Église⁹³. Il n'y a plus guère qu'une jurisprudence prêtant à discussions et à variations, qui n'a d'autre ambition que de codifier des usages et de préserver un *statu quo* sans en chercher l'explication ailleurs que dans des métaphores ou des termes vagues comme celui d'*épistémonarque*.

Ainsi trouve-t-on au xiii^e siècle une note marginale, sans doute de Jean Chilas qui, à propos du schisme arsénite, énumère les privilèges concédés aux empereurs par l'Église en plus du libre choix de leur père spirituel⁹⁴. Leur est reconnu un caractère sacré qui les assimile aux évêques : avant d'être couronnés, ils signent comme ces derniers une profession de foi ; ils sont oints avec le *myron*, ce qui correspond à l'imposition de l'Évangile sur la tête des hiérarques ; ils communient à l'intérieur du sanctuaire, comme les prêtres (au moins le jour de leur couronnement), et ils encensent la table d'autel en faisant avec l'encensoir le signe de la croix. Ils ont aussi des pouvoirs de juridiction sur l'Église : la confirmation et la signature des décisions et des canons conciliaires, la promo-

tion ou rétrogradation hiérarchique des sièges épiscopaux, et le droit d'autoriser un évêque à procéder à des actes liturgiques hors de son diocèse en présence de l'évêque local. Enfin et surtout, ils nomment le patriarche, chef et père de l'Église tout entière.

Au siècle suivant, entre 1380 et 1388, l'empereur Jean V Paléologue convoqua le synode permanent au couvent constantinopolitain de Stoudios et mit en demeure le patriarche Nil de lui fixer par écrit le nombre et la nature de ses attributions dans le gouvernement de l'Église. Étrange démarche d'un souverain dont l'Empire s'est réduit aux proportions d'un petit État balkanique et dont le prestige ne repose plus que sur une Église orientale encore puissante. Le synode répond en neuf articles ⁹⁶ :

1. L'empereur a le droit d'opposer son veto à l'élection d'un métropolitain qui ne lui agréerait pas.
 2. Il peut remanier à son gré la hiérarchie des sièges épiscopaux, procéder à des transferts d'évêques et, signe des temps, à des collations d'évêchés à titre de bénéfice.
 3. Il sanctionne les nominations aux grands offices ecclésiastiques, c'est-à-dire à la haute administration du patriarcat.
 4. Il fera respecter les limites des diocèses telles qu'il les aura établies.
 5. Il sera à l'abri de toute censure patriarcale (excommunication, déposition), et si un archonte, membre du sénat, contrevient au canon, c'est par son intermédiaire, eu égard à sa qualité de défenseur de l'Église et des canons, que le patriarche proposera une sanction.
 6. Il peut maintenir à Constantinople ou renvoyer dans leur diocèse, sans que le patriarche ait le droit de s'y opposer, les évêques venus ou appelés à Constantinople pour affaire importante.
 7. Il peut exiger de tout nouvel évêque une promesse de fidélité à sa personne et à l'Empire.
 8. Il peut requérir que tous les évêques approuvent et signent les actes synodaux.
 9. Les évêques auront à prendre connaissance des présents articles et ne devront jamais proposer à l'élection pour un siège épiscopal quelqu'un qui ne soit un ami de l'empereur.
- Cette frontière sinueuse et maladroitement tracée rend compte de points stratégiques perdus ou gagnés de part et

d'autre dans une longue guerre de positions. Ils n'ont évidemment pas tous la même importance. Le rôle de l'empereur dans la convocation des conciles et la promulgation des canons n'a jamais été discuté ⁹⁶. Maître, à l'origine, du *cursus publicus* et bras séculier de l'Église, l'empereur exerce à cette occasion sa fonction de « bras séculier » ; les contestations n'ont porté, notamment lors des conciles « photiens » et « antiphotiens » du IX^e siècle, que sur les pressions exercées et la présence continue ou épisodique du souverain. La définition de l'œcuménicité d'un concile, pomme de discorde à l'époque de l'iconoclasme et du rétablissement des images, est devenue un problème théorique, puisque ne fonctionne plus que le synode patriarcal de Constantinople, assemblée délibérative de l'Église, qui ne promulgue plus de canons, mais des décrets, dont certains, au XI^e siècle notamment, sont cosignés par l'empereur et les évêques présents ou ont à la fois valeur de décision synodale et de loi impériale ⁹⁷. Le remodelage par l'empereur de la géographie ecclésiastique est, lui aussi, généralement admis. Il se fonde sur le principe d'un accommodement de la hiérarchie ecclésiastique sur la hiérarchie administrative, énoncé par le canon 17 du concile de Chalcédoine et repris, dans un contexte de repli territorial, par le canon 38 du concile In Trullo ; il n'est pas sérieusement remis en cause lorsque éclatent certains différends liés aux évêchés vacants, comme l'affaire des métropoles de Basilaïon et de Madyta sous Alexis I^{er} Comnène. Tout au plus peut-on noter qu'à cette occasion le « droit » impérial devient un « privilège », que l'on recommande à l'empereur de ne fonder sa décision sur aucune considération partisane ou personnelle, et qu'un canoniste comme Balsamon en profite inversement pour parler des « droits épiscopaux » d'un souverain qui n'est pas soumis aux canons ⁹⁸. Enfin, le serment de fidélité des clercs à l'empereur s'est introduit dans les pratiques à partir de l'iconoclasme, en même temps que d'autres engagements personnels dont on usa et abusa lors des grandes crises des VIII^e-IX^e siècles, et s'est généralisé sous les Comnènes ⁹⁹, mais avec des limites reconnues qui évitent d'engager le clergé dans des fluctuations proprement politiques. Lorsque, en 803, Euthyme de Sardes se trouve « malgré lui » compromis dans l'usurpation de Bardanios Tourkos et que l'empereur veut le déposer, le patriarche proteste avec succès ¹⁰⁰ ; le tome synodique de

1026 (valant en même temps Nouvelle impériale) qui prévoit l'anathème contre les clercs participant à une usurpation est vivement critiqué et rapidement invalidé¹⁰¹. Manuel Comnène n'a pas plus de succès lorsqu'il prend en 1171 une initiative dans le même sens¹⁰². En 1295, l'Église accorde à Andronic II un serment de fidélité en faveur de son fils récemment couronné, mais refuse de l'assortir d'un anathème contre les clercs rebelles¹⁰³. En sens inverse, les contemporains se montrent sévères à l'égard du patriarche Michel Cérulaire qui, en 1057, soutient trop officiellement l'usurpateur Isaac Comnène et autorise les clercs par décision synodale à prendre son parti¹⁰⁴. On sait distinguer l'institutionnel du politique.

Tous ces points permettent de constater à quel point l'empereur et l'Église sont rivés l'un à l'autre. Ils prêtent peu à contestation, mais ne touchent pas non plus à l'essentiel, c'est-à-dire à la sacralité quasi épiscopale d'un souverain pourtant réputé laïc, que note Jean Chilas après Balsamon.

Pour tenter d'aller plus loin et de mieux comprendre la place de l'empereur dans l'ecclésiologie elle-même, revenons sur son droit d'intervention dans les élections ecclésiastiques, sujet de presque toutes les controverses à partir du x^e siècle et de nombreux traités contradictoires¹⁰⁵.

Les règles de promotion au siège patriarcal de Constantinople sont bien connues. Elles sont parfois invoquées comme l'exemple type du césaropapisme. Le patriarche est non seulement choisi, mais « promu » par l'empereur, en principe parmi trois candidats que lui présente le synode, puis consacré le dimanche suivant à Sainte-Sophie par les métropolites. Tel est du moins le schéma institutionnel qui se fixe peu à peu, car la pratique varie. Le choix peut être précédé d'une consultation très ouverte parmi les évêques et les higoumènes, comme ce fut le cas pour remplacer Tarasios en 806 et pour la nomination de Méthode en 842 ; mais l'empereur peut aussi bien nommer un homme à lui sans se soucier de l'avis des clercs, un proche parent dont il n'aura pas à craindre l'opposition, comme Étienne frère de Léon VI et Théophylacte fils de Romain Lécapène, ou un administrateur formé dans ses bureaux et à qui l'on fait gravir hâtivement les ordres ecclésiastiques, comme Germain, Tarasios et Photius, ou encore un anachorète inconnu de tous et peu encombrant,

comme Basile au temps de Jean Tzimiskès. Ce droit de promotion de l'empereur, que l'on s'étonne de ne pas voir mentionner dans le document synodal du patriarche Nil, n'est jamais sérieusement contesté, même si l'on hésite à l'interpréter comme un « privilège » consenti par l'Église à un souverain séculier ou comme la conséquence de ses « charismes épiscopaux ». On ne s'interroge, en période de crise, que sur le « scandale » de « laïcs » promus au patriarcat, qui choque d'ailleurs beaucoup plus les Occidentaux que les Orientaux, et sur le droit de l'empereur de déposer le patriarche qu'il a promu en usant de violence ou en brandissant le principe d'économie.

L'élection d'un métropolite, inversement, est tenue pour une affaire purement ecclésiastique. Elle se déroule à l'initiative du patriarche, qui provoque une réunion synodale des métropolites et archevêques présents dans la capitale, peut exprimer un avis préférentiel avant la délibération et le vote, auxquels il n'assiste pas, et choisit ensuite parmi les trois candidats retenus par le synode. Il peut y avoir blocage, si les métropolites ne retiennent pas le nom précédemment avancé par le patriarche et si ce dernier, maître de la convocation et de la consécration, récuse les candidats retenus. Les métropolites doivent alors justifier leur opposition et, si le différend persiste, on ouvre le synode à des archontes laïcs et on sollicite l'arbitrage impérial. Mais en dehors de ce cas extrême et d'un droit de veto après l'élection, reconnu tardivement et avec hésitation, les interventions de l'empereur, sans doute fréquentes, sont réputées abusives. Lorsque Nicéphore Phocas, écœuré par des votes de pur favoritisme et lassé d'une guerre sans issue entre le patriarche Polyeucte et les métropolites, décida qu'aucune consécration ne se ferait sans son avis, l'Église réagit violemment et mit fin dès qu'elle le put à cet abus de pouvoir¹⁰⁶. Le seul vrai débat concerne cette fois le rôle du patriarche, à qui certains ne reconnaissent qu'un pouvoir bâtard, mi-séculier, mi-ecclésiastique, et dénie le droit d'entamer par son intervention l'autonomie des métropolites¹⁰⁷, et à qui d'autres donnent au contraire la maîtrise de l'élection et la haute main sur des métropolites considérés comme ses suffragants¹⁰⁸.

De telles procédures, assorties de telles divergences sur l'appréciation des compétences, montrent d'abord la situation

ambiguë dans laquelle se trouve le patriarche de Constantinople, tantôt simple trait d'union entre le Palais et l'institution ecclésiastique, fait et défait par l'empereur, clerc d'occasion n'ayant qu'une primauté d'exarque, tantôt chef et père de l'Église orientale, presque au même titre que le pontife de Rome. Aux patriarches mis en tutelle par l'empereur on pourrait opposer ceux qui, comme Nicolas Mystikos dans l'affaire de la tétragamie de Léon VI, se soumirent à l'assemblée des métropolitains ou ceux qui, comme Michel Cérulaire, se posèrent en rivaux des empereurs. Toute l'histoire du patriarcat reflète cette ambiguïté, qui ne tient pas seulement au tempérament des hommes, mais à une dualité structurelle. Pour interpréter l'ecclésiologie byzantine, on ne peut partir que de deux points fixes : l'échelon des métropolitains, maîtres de leur éparchie et unis au sein du synode en une oligarchie puissante, et le pouvoir impérial, maître du clergé du Palais, de la nomination des archontes ecclésiastiques, s'appuyant le plus souvent sur une élite ecclésiastique très constantinopolitaine et très cohérente socialement. Le patriarche a cette force et cette faiblesse d'appartenir à l'une et l'autre structure ; ce n'est pas la place de l'empereur qui est indécise dans l'ecclésiologie byzantine, c'est la sienne.

Aussi est-ce une erreur de parler de césaropapisme à propos de l'élection au trône patriarcal et des rapports, équivoques par nature, entre l'empereur et le patriarche. Ce n'est pas entre eux que la partie se joue. Le niveau auquel peut se juger l'indépendance des clercs est celui, bien organisé et cohérent, de métropolitains volontiers contestataires ; le niveau auquel peut se penser l'unité de l'Église est celui de l'institution impériale elle-même, avec sa sacralité indélébile et son caractère inavoué de sacerdoce. Dans les structures propres à l'Orient, l'empereur de Constantinople occupe à peu près la même place que le pape de Rome. Ce qu'on nomme trop vite ses empiétements, en projetant sur le Moyen Âge l'idée moderne de séparation de l'Église et de l'État et sur l'Orient une cléricisation de toute structure ecclésiale propre à l'Occident, est un droit généralement consenti et assumé, mais rarement présenté dans une théorie d'ensemble.

Cette théorie, on ne peut l'explicitier qu'en replaçant le christianisme dans l'histoire, ou pour mieux dire dans l'économie temporelle qui lui est propre, avec ses ruptures, ses

retours, son passé et surtout son aboutissement. Rupture ? L'Incarnation qui inaugure le temps de la Grâce, mais dans un ordre politique voulu par Dieu, puisque l'Empire d'Auguste est le berceau de la nouvelle religion. Retour ? L'étonnante projection du passé judaïque sur le présent chrétien, qui fait vivre Byzance et ses empereurs à deux niveaux, celui de modèles vétérotestamentaires qui n'eurent dans l'histoire que celle de « figures » d'un avenir chrétien, et celui d'une histoire chrétienne qui n'est que la réalisation de ces figures. Aboutissement ? La fin programmée qu'annoncent Daniel et toutes les apocalypses, qui transforme le temps chrétien, à partir du règne de Constantin, en un compte à rebours, et où l'on retrouve l'Empire comme décor et l'empereur comme acteur principal. Les notions de « siècle », d'« État » ou de « pouvoir temporel » peuvent utilement délimiter le domaine de l'institution impériale face à l'Église institutionnelle dont les clercs ont la charge, mais elles laissent de côté cette alchimie du temps et cette histoire sainte dont l'empereur était une sorte de grand prêtre et qui donnait à certains souverains byzantins, « orthodoxes » ou « hérétiques », une stature de réformateurs religieux brusquant le conservatisme d'une hiérarchie d'évêques.

Jusqu'au bout, jusque dans les années où Byzance perdit toute assise territoriale et se réduisit à une capitale assiégée, domina le sentiment que l'Église et l'Empire étaient indissociables. Dans une lettre justement célèbre qu'il lui adresse en 1393, le patriarche de Constantinople, Antoine IV, reproche au Grand Prince de Moscou, Vasilij, de l'avoir traité un peu cavalièrement et d'avoir rejeté l'allégeance à l'empereur tout en acceptant une tutelle théorique du patriarcat¹⁰⁹. La situation de Byzance dans le siècle, écrit-il, n'autorise pas ce mépris et cette révolte, car les structures mêmes de l'Église sont en cause, et non la puissance relative d'un État. Pour définir sa propre dignité, Antoine utilise des expressions que n'aurait pas désavouées Photius : il est assis « sur le trône même du Seigneur » ; on lui doit le même respect qu'au Christ dont il occupe la place. Mais le patriarche s'indigne surtout que le prince chrétien ait interdit au métropolitain de Moscou de faire mention du souverain byzantin dans les diptyques et ait déclaré à cette occasion : « Nous avons une Église [celle qui a pour centre le patriarcat de Constantinople], mais nous n'avons pas

et ne reconnaissons pas d'empereur. » « Le saint empereur, explique-t-il, occupe une place importante dans l'Église et il n'est pas possible de l'assimiler aux gouvernants et souverains locaux, car dès l'origine les empereurs ont consolidé et fortifié la piété dans le monde entier, ont réuni les conciles œcuméniques, ont donné force aux divins et sacrés canons concernant les dogmes orthodoxes et la vie des chrétiens en prescrivant qu'ils soient pieusement respectés, et ont beaucoup lutté contre les hérésies. Ils ont fixé par leurs décrets impériaux la hiérarchie des sièges épiscopaux, le ressort des provinces et le découpage des diocèses. C'est pour toutes ces raisons qu'ils sont en grand respect et occupent une place dans l'Église. Même si Dieu a permis que les Nations encerclent le siège de l'autorité impériale, l'empereur n'en reçoit pas moins jusqu'à maintenant la même consécration de la part de l'Église, le même rang, les mêmes prières ; il est oint avec le prestigieux *myron*, consacré comme *basileus* des Romains, c'est-à-dire de tous les chrétiens, et son nom est commémoré en tout lieu par tous les patriarches, métropolitains et évêques, partout où les gens se nomment chrétiens, ce qui n'est le privilège d'aucun autre prince ou souverain local. » Les Latins eux-mêmes se conforment à la règle, bien qu'ils ne soient pas en communion avec les Orientaux : à plus forte raison des Orthodoxes doivent-ils s'y plier. Les malheurs du temps, c'est-à-dire à la fois le déclin de la puissance byzantine et l'éclatement d'un pouvoir unique en une multitude de royaumes chrétiens, n'y changent rien : « Il n'est pas bien, mon fils, de dire, comme tu le fais, " Nous avons une Église mais pas d'empereur ", car il y a entre la *basiléia* et l'Église une unité et une communauté profonde, et il n'est pas possible de les séparer l'une de l'autre. » Citant pour conclure la première *Épître* de Pierre (II, 17), « Craignez Dieu et vénérez l'empereur », il tire argument du singulier pour affirmer que l'apôtre, ne s'arrêtant pas au paganisme des empereurs de son temps, prévoyant l'avenir et exprimant un ordre de Dieu, indiquait clairement que les chrétiens ne devaient avoir qu'un seul *basileus*. Un *basileus* dont l'économie de salut fait une pièce maîtresse de l'ecclésiologie.

ÉPILOGUE

LA MAISON DE JUDA
ET LA MAISON DE LÉVI

Au fil des siècles, le débat sur le pouvoir unique ou double, sur le roi-prêtre, le prêtre-roi ou le roi et le prêtre s'est enrichi d'histoire, rationalisé, politisé. Rendons-lui enfin la forme pure, c'est-à-dire mythique, qui fut longtemps la sienne et que la « modernité » a occultée : celle d'une généalogie messianique, plus exactement d'une transgression par le messianisme des règles généalogiques imposées par la religion officielle. La question posée était à peu près celle-ci : le Messie devait-il venir ou était-il venu de la tribu de Juda comme un héritier de la royauté davidique, ou de la tribu de Lévi comme un descendant de la prêtrise d'Aaron, ou d'un « mélange » des deux tribus comme un souverain réunifiant le pouvoir que Moïse avait divisé après l'avoir exercé dans son unité et sa plénitude ?

Les réponses s'appuyèrent d'abord sur les nombreux textes de l'Ancien Testament, qui, à partir de *II Samuel*, VII, 8-16, évoquent la promesse faite par Dieu à David que sa maison et sa royauté dureront à jamais. Le *Psaume* CXXXI, 11 fait écho : « Du fruit de tes entrailles, je mettrai quelqu'un sur ton trône. » Une allusion tardive du texte de la *Genèse* décrivant les adieux de Jacob à ses fils prévoit elle aussi que la royauté restera dans la tribu de Juda au moins jusqu'à la venue du Messie :

Juda, c'est toi que loueront tes frères !
Ta main prendra tes ennemis par la nuque,
les fils de ton père se prosterneront devant toi.
C'est un lionceau, Juda !

Du carnage tu es remonté, mon fils !
 Il s'est tapi, il s'est accroupi, tel un lion,
 et telle une lionne : qui le forcera à se relever.
 Le sceptre ne sera pas ôté de Juda
 ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
 jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient
 et à qui est due l'obéissance des peuples.

(Gen., XLIX, 8-10¹.)

Après cette venue, peut-être un autre partage devait-il prévaloir, ou bien une union entre la royauté et le sacerdoce que figure le personnage de Melchisédech et à laquelle les communautés juives donnèrent spontanément une transcription généalogique. Ce sont les écrits « intertestamentaires », postérieurs à l'Ancien Testament et annonçant déjà le Nouveau, qui nous livrent ces spéculations d'abord mal assurées. La *Règle de la Communauté*, texte essénien de Qoumrân, annonce deux Messies, un Messie-prêtre et un Messie-roi : « [Les membres de la communauté] seront régis par les ordonnances premières [...] jusqu'à la venue du Prophète et des Oints d'Aaron et d'Israël². » Ces deux Messies, qui restaureront dans leur simple légitimité les pouvoirs sacerdotaux et régaliens, sont confondus dans un texte de même origine, l'*Écrit de Damas*, qui évoque au singulier « l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël³ ». Les *Testaments des douze patriarches*, que l'on peut mettre en perspective avec le passage de la Genèse cité plus haut, puisqu'il s'agit des ultimes recommandations et prédictions des douze fils de Jacob à leurs enfants respectifs, témoignent encore d'hésitations dans la tradition messianique quelques décennies avant que le christianisme ne prenne le relais⁴ :

— *Testament de Siméon* : « Et maintenant, mes enfants, obéissez à Lévi et à Juda, et ne vous dressez pas contre ces deux tribus, car c'est d'elles que se lèvera pour nous le salut de Dieu. Car le Seigneur suscitera quelqu'un de Lévi, en tant que grand prêtre, et de Juda, en tant que roi, Dieu et homme. C'est lui qui sauvera toutes les nations et la race d'Israël. » Deux Messies ou un seul ? La rédaction embarrassée porte la trace d'un remaniement qui n'est pas forcément chrétien⁵.

— Le *Testament de Lévi* annonce, à travers deux visions racontées par le patriarche, la venue d'un Sauveur unique issu d'un mélange des deux tribus : « Par toi [Lévi] et Juda, le Seigneur

se montrera aux hommes, sauvant lui-même toute la race des hommes » ; mais cette mixité est fortement nuancée par l'exaltation d'un « nouveau » sacerdoce, sujet de la seconde vision : « Lévi, ta descendance sera divisée en trois principes, pour signaler la gloire du Seigneur qui vient. Le premier lot sera grand, et il n'y en aura pas d'autre au-dessus de lui. Le deuxième sera dans le sacerdoce. Le troisième sera appelé d'un nom nouveau, car, tel un roi, il se lèvera de Juda et exercera un sacerdoce nouveau pour toutes les nations. Sa venue sera chérie comme celle d'un prophète du Très-Haut, issu de la descendance d'Abraham, notre père⁶. »

— Parallèlement et inversement, le *Testament de Juda* revendique le salut pour la seule royauté judéenne renouée par le Messie : « Parmi des étrangers prendra fin mon royaume, jusqu'à l'arrivée du salut d'Israël, jusqu'à la venue du Dieu de Justice [...]. C'est lui qui conservera la puissance de mon royaume à jamais, car le Seigneur m'a juré par serment de ne jamais ôter la royauté à ma descendance⁷. »

— Le *Testament de Dan* annonce sobrement et abstraitement la mixité d'un ou de plusieurs Sauveurs : « Le salut du Seigneur se lèvera pour vous de la tribu de Juda et de Lévi⁸. »

— Le *Testament de Gad* fait de même : « Vous aussi, dites cela à vos enfants, afin qu'ils respectent Juda et Lévi, car c'est de leurs tribus que le Seigneur suscitera le salut d'Israël⁹. »

— Les dernières recommandations de Joseph donnent la conclusion : « Vous donc, mes enfants, gardez les commandements du Seigneur et honorez Lévi et Juda, car c'est de leur descendance que se lèvera pour vous l'agneau de Dieu qui, par grâce, sauvera toutes les nations et Israël¹⁰. »

Ce sont ensuite les chrétiens qui s'interrogent et dressent des généalogies pour montrer que le Christ est bien issu de Juda et qu'il peut donc être tenu pour le bénéficiaire de la promesse faite à son ancêtre David. Ils tentent ainsi de répondre à la polémique juive, reprise par certains païens, qui fait de Marie une femme d'humble origine, « coiffeuse », marchande de pois, prostituée ou, en tout cas, débauchée et adultère, dont il est ridicule de faire la descendante d'une race royale et dont le fils ne saurait être le Messie¹¹. Des filiations contradictoires s'élaborent, aboutissant à Joseph, au père « selon la loi » juive, ou à Marie, à la mère « selon la

chair». L'évangéliste Matthieu en donne une (i, 15-16), Luc une autre, en exprimant un léger doute sur son exactitude (iii, 23-24). Jean laisse entendre que Jésus lui-même croyait à son origine davidique : « Sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, il s'enfuit à nouveau dans la montagne, seul » (vi, 15). Et saint Paul à son tour affirme fortement que Jésus est « issu de la lignée de David » (Rom., i, 1-4). Lorsque les critiques des juifs, toujours aussi fortes et resurgissant encore au VII^e siècle¹², ne risquent plus d'entamer la crédibilité de la nouvelle religion, il reste à l'exégèse chrétienne à rendre compte des divergences entre Matthieu et Luc, et à les interpréter. Des schémas généalogiques aboutissant à Marie circulent ainsi depuis ce temps jusqu'à la fin du Moyen Âge dans la littérature chrétienne de langue grecque, géorgienne ou slave¹³, dont le plus ancien et le plus souvent repris apparaît dans une lettre de Sextus Julius Africanus, écrite vers 240, que l'on reconstitue à partir de larges extraits donnés par Eusèbe¹⁴ et quelques compléments trouvés dans des « chaînes »¹⁵.

En fait, le problème de Julius Africanus – et après lui de tous les autres – est double : expliquer par un remariage et un aboutissement différent (Marie au lieu de Joseph) les contradictions entre la généalogie de Matthieu qui remonte à David par Salomon, et celle de Luc qui remonte à David par Nathan ; établir en même temps que ces deux généalogies une fois accordées font apparaître non pas seulement une filiation davidique rattachant la Vierge et le Christ à la tribu de Juda, mais un « mélange des races » (*mixis tôn génôn, épimixia*) qui fait appartenir le Messie et sa mère à la fois à la tribu de Juda, dépositaire de la royauté, et à celle de Lévi, dépositaire du sacerdoce. Julius Africanus critique ceux qui, de son temps, cherchent par manque de foi à prouver par des filiations charnelles une union du sacerdoce et de la royauté dans le Messie, qui a été solennellement annoncée par les Patriarches et les Prophètes, mais sa lettre n'en rattache pas moins cette fusion à un mélange des tribus de Juda et de Lévi intervenu à haute époque, lors du mariage d'Aaron avec Élisabeth fille de Juda (*Exode*, vi, 23), et à une époque plus récente, lors du mariage d'Élisabeth, parente de Marie et mère de saint Jean Baptiste, avec le lévite Zacharie (*Luc*, i, 36). Telle est l'« économie divine » qui assure au Messie, chez

les chrétiens comme chez les juifs, la double qualification de roi et de prêtre.

Pour certains, la prêtrise n'est pas moins importante que la royauté. Saint Augustin bataille rudement contre le manichéen Faustus, qui classe Marie et son père Joachim dans la tribu de Lévi¹⁶. Va dans le même sens une tradition qui, à défaut de Jésus lui-même, fait de son « frère » Jacques, réputé fils d'un premier mariage de Joseph, un prêtre juif devenu un peu plus tard évêque chrétien¹⁷. Un récit légendaire, né au VII^e siècle dans le contexte de la polémique antijudaïque et qui connut un prodigieux succès dans tout l'Orient chrétien et en Occident jusqu'à l'époque moderne, voudrait faire croire que Jésus, en raison du « mélange de races » dont il était issu, avait été élu dans le collège des prêtres juifs et avait quelque temps exercé des fonctions sacerdotales dans le Temple de Jérusalem¹⁸.

Jésus roi des juifs, Jésus prêtre juif. La légende, même si elle continue de cheminer jusqu'à l'époque moderne, est facilement démontée dès qu'elle atteint le niveau de l'exégèse savante, et les généalogies de Marie et de Joseph sont peu à peu marginalisées dans la littérature chrétienne ; mais, de cet ensemble de textes et de spéculations, on peut tirer au moins deux enseignements : le messianisme judaïque a proposé à l'histoire chrétienne, avec son mélange des deux tribus, un modèle de mixité du pouvoir ; et tout un courant chrétien a eu le souci d'établir une continuité entre le judaïsme et le christianisme au lieu d'accentuer une rupture, de valoriser le passé judaïque au lieu de le stériliser, de rejudaïser le christianisme au lieu de le déjudaïser.

En fin de compte, l'exégèse la plus officielle a choisi la rupture. Déjà saint Paul la marque fortement lorsqu'il affirme que l'ordre précédent a été aboli, que Melchisédech est sans généalogie ni descendance et que la prêtrise du Christ, comme sa royauté, est intransmissible¹⁹. Dans saint Augustin, le Christ est pour toujours le roi de la Cité de Dieu, qui n'en reconnaîtra jamais d'autre ; la royauté sacerdotale perd, après sa venue, toute légitimité. La théorie gélasienne suit cette voie bien tracée. L'idée s'impose que l'Incarnation fait coupure, qu'elle ne laisse plus aux rois du monde qu'un pouvoir amputé, partagé avec l'Église, sacralisé par l'intermédiaire des clercs,

qu'elle rompt le lien direct, si fortement exprimé dans l'Ancien Testament, entre le souverain du peuple élu et Dieu. Le Christ n'a réuni en lui les deux héritages que pour les dissocier dans le monde humain.

Cette interprétation négative n'est pas propre à l'Occident, mais elle y prend la forme de la « modernité », d'une révolution politique qui accompagne la partition puis la dissolution de l'Empire aux IV^e et V^e siècles, et leur corollaire : la constitution de l'Église en un « pouvoir » spirituel. En Orient, la réponse n'est ni si vite ni si simplement donnée, et le débat reste hanté par la survie du messianisme, par la notion d'accomplissement eschatologique, par le souvenir de tabous et de transgressions généalogiques. Pour Épiphanie, grand connaisseur de l'Ancien Testament et issu peut-être d'un judaïsme militant, le Christ n'a réuni le trône de David et le sacerdoce de Lévi que pour les transmettre tous deux à l'Église, c'est-à-dire aux évêques²⁰. Une théocratie se profile. Dans le choc de l'iconoclasme, l'Église iconodoule se rallie à la dissociation des deux « pouvoirs ». Quant aux empereurs, s'ils n'osent plus que rarement affirmer à haute voix leur prêtrise « à la manière de Melchisédech », ils se croient investis d'une mission : gérer ce double héritage, davidique et lévitique, que le Christ a revendiqué en venant au monde dans la chair, lors de la première « parousie », mais dont il ne prendra possession qu'en établissant définitivement son royaume, lors de cette très prochaine fin du monde que l'on appelle la seconde « parousie ». La royauté sacerdotale à Byzance prolonge l'esprit messianique dans cet entre-deux, qui est très exactement le temps de l'Empire chrétien.

Sur ce sujet comme sur tous les autres — est-il besoin de le dire? —, l'histoire ne donne raison à personne. Elle permet tout au plus de comprendre les justifications passées, et, pour le présent, de mesurer la part de fausseté de chacun, la dérive, puis le « mensonge » — pour reprendre l'expression des *Frères Karamazov* citée en commençant — qu'engendrent toute histoire devenue tradition, puis toute tradition devenue idéologie. L'Occident, pour lequel le judaïsme a rarement été une référence fondamentale et qui s'est alimenté de la ruine de l'Empire, a fait de nécessité vertu. Il a méconnu ou déconstruit la grande architecture temporelle produite par la rencontre des traditions romaine et juive ; il a séparé les « pouvoirs »

pour créer en marge d'États modernes moins un pouvoir spirituel qu'une théocratie impuissante. Quant à l'Orient, il a poursuivi un rêve grandiose et stérilisant, déjà illusoire dans l'Empire de la seconde Rome, servant d'alibi à une autocratie rétrograde dans l'Empire russe de la troisième Rome, et qui prend parfois le visage grimaçant du nationalisme dans le monde d'aujourd'hui où l'Orthodoxie compte avant tout comme un particularisme national ou une forme de religiosité. L'aporie politique « prêtre et roi », « prêtre ou roi » est l'un des problèmes fondamentaux de l'humanité, mais ses solutions historiques ne sont jamais que les avatars d'acculturations diverses.

Annexes

GLOSSAIRE

accommodement (principe d') : principe qui conduit à calquer la géographie et la hiérarchie ecclésiastiques sur la géographie et la hiérarchie de l'administration impériale.

achéiropoiète : non fait de main d'homme ; se dit des images apparues miraculeusement et reproduites d'après un prototype miraculeux.

ambon : chaire se trouvant le plus souvent vers le milieu de l'église, à laquelle on accède par un escalier unique ou double, et qui sert à la lecture de l'Évangile, aux prédications et à certaines cérémonies comme le couronnement.

Antéchrist ou Antichrist : personnage diabolique qui, dans le scénario des apocalypses, imposera pendant quelque temps son pouvoir et persécutera les justes avant que le Christ ne revienne juger les hommes et faire triompher son Royaume.

aphorismos : excommunication.

apokombion : somme d'argent offerte au patriarche par l'empereur lorsqu'il se rend officiellement à Sainte-Sophie.

Augoustéon : place semi-publique située à l'aboutissement de la grande voie à portiques de Constantinople (Mésè), entre le Palais et Sainte-Sophie.

Augousteus : salle d'apparat de l'ancien palais constantinien (Daphné).

autocéphale (Église) : diocèse ecclésiastique auquel est accordée une complète autonomie, qui ne relève plus d'un patriarcat et possède le droit de faire élire son « chef » par ses propres suffragants.

basileus : roi, empereur.

Basiliques : nouvelle codification du droit romain traduit en grec ; les *Basiliques* furent commencées sous Basile I^{er} (867-886) et achevées sous Léon VI (886-912).

bèma, parfois traduit par « sanctuaire » : partie de l'église où se trouve l'autel et qui est réservée aux clercs des ordres supérieurs (appelés pour cette raison « clercs du bèma ») ; le bèma est surélevé de quelques degrés et fermé par la barrière de chancel.

Bleus : partisans de l'une des deux principales factions ou « dèmes » de l'Hippodrome de Constantinople ; l'autre faction est celle des Verts ; voir « dèmes ».

- campagia** : souliers ou sandales (latin *campagi*) attachés par des courroies ; dorés, ils sont le privilège des triomphateurs et des empereurs.
- catéchouména** : tribunes des églises.
- catholicos** : chef de l'Église arménienne.
- Chalcé** : « Porte de Bronze » du Palais, la plus solennelle, celle que franchit l'empereur pour aller à Sainte-Sophie. Le portrait du Christ qui la surmontait servit d'emblème et d'enjeu dans la querelle des images.
- chalcédoniens** : chrétiens fidèles à la définition de foi du concile de Chalcédoine (451), qui reconnaît dans le Christ incarné deux *natures* (humaine et divine) unies en une seule *personne* « sans confusion, sans mutation, sans division, sans séparation ».
- chancel** : barrière ajourée et percée de portes qui délimite le *bèma* ou sanctuaire, c'est-à-dire la partie de l'église interdite aux laïcs et aux clercs de rang inférieur. Le chancel s'élève et se ferme progressivement en *templeon*, puis en iconostase, isolant complètement – comme dans les églises orthodoxes d'aujourd'hui – le sanctuaire de la nef.
- chartophylax** : chef de la chancellerie (*chartophylakion*) d'une église, notamment de l'église patriarcale (Sainte-Sophie).
- chlamyde** : vêtement de dessus attaché sur l'épaule droite par une fibule ; la chlamyde pourpre est, avec le *stemma*, le principal symbole de la dignité impériale.
- chrysobulle** : acte le plus solennel de la chancellerie impériale, portant date complète, souscription autographe de l'empereur au cinabre (encre pourpre) et bulle d'or attachée par un lacet de soie.
- Chrysotriklinos** : « *triklinos* d'or », grande salle de réception octogonale, couverte d'une coupole, qui fut construite par Justin II (565-578) et dont la décoration de mosaïques fut restaurée au lendemain de la crise iconoclaste, sous Michel III (842-867). Le Chrysotriklinos redevint le centre du Palais à l'époque des empereurs macédoniens ; il a la forme et le programme iconographique d'une église, le trône impérial étant situé dans l'abside orientale, sous une représentation du Christ.
- Consistoire** : salle de réunion des dignitaires de l'Empire, adjacente au Tribunal des XIX Lits.
- Daphné** : partie la plus ancienne du Palais, remontant à Constantin le Grand.
- désis** : intercession, notamment de la Vierge ou/et d'un saint auprès du Christ en faveur d'un pécheur.
- démarques** : chefs des *dèmes* Blanc et Rouge (Bleu politique et Vert politique) ; voir « *dèmes* ».
- dèmes**, autrement appelés « *couleurs* » ou « *factions* » : division d'abord propre à l'Hippodrome, où les deux principales couleurs, le Bleu et le Vert, associées aux deux couleurs secondaires, le Blanc au Bleu et le Rouge au Vert, servent de symbole aux quatre équipes concurrentes. Cette organisation, quadripartite mais en réalité dualiste, sort bientôt du cadre de l'Hippodrome et impose ses structures à la capitale lors des désordres « *factionnels* » qui marquent les v^e-vii^e siècles. Au x^e siècle, les *dèmes* assagis ont un rôle dans le cérémonial, où l'on considère symboliquement les représentants des principales couleurs, les Bleus et les Verts, comme « *pératiques* », c'est-à-dire « *extérieurs* » à la ville, et les représentants des couleurs secondaires, les Blancs et les Rouges, comme « *poli-*

- tiques* », c'est-à-dire constitutifs de la cité. D'où la désignation habituelle des Blancs comme « *Bleus politiques* » et des Rouges comme « *Verts politiques* ».
- démocrates** : chefs des *dèmes* Bleu et Vert « *pératiques* » ; voir « *dèmes* ».
- démotes** : représentants des « *dèmes* ».
- diakonikon** : sorte de sacristie flanquant l'abside centrale de l'église au sud (au nord, la pièce parallèle s'appelle *prothésis*).
- didascalie** : enseignement religieux, notamment en vue du baptême, confié par l'église à des « *didascales* ».
- divitèion** : tunique ou robe de soie portée sous la chlamyde ou le *sagion*.
- Domestique des Scholes** : général en chef commandant l'armée de mouvement d'Orient ou d'Occident.
- Drongaire** : commandant de la flotte.
- économie** : accommodement. « *Faire une économie* », c'est renoncer à l'application d'une règle pour s'adapter aux circonstances et aux cas particuliers, ou déroger à une règle en vue d'un bien supérieur. Du point de vue théologique, la première des économies est l'Incarnation du Christ, pièce maîtresse de la stratégie divine en vue du salut des hommes. Du point de vue politique, la notion d'économie permet souvent au souverain de faire prévaloir sa volonté ou son intérêt contre lois et canons.
- épistémonarque** : titre donné à un moine chargé de faire respecter la discipline à l'intérieur du couvent ; par analogie, titre donné à l'empereur pour justifier son intervention, au moins disciplinaire, dans les affaires ecclésiastiques.
- euchologe** : livre liturgique contenant l'ordinaire des messes, les rites sacramentaux et les prières des différents offices.
- Excubites** : corps de garde du Palais.
- Grande Église** : Sainte-Sophie de Constantinople, église patriarcale.
- Hebdomon** : lieu-dit situé au « septième » mille de Constantinople, qui fut d'abord, avec son « *Champ de Mars* », un lieu d'exercice, de parade et de concentration des troupes impériales, puis, avec cette connotation militaire, le point de départ d'un cérémonial (*l'adventus*) conduisant le général triomphateur ou l'empereur qui va être couronné de l'extérieur à l'intérieur de la ville.
- higoumène** : supérieur d'un monastère.
- iconoclaste** : adversaire du culte des images.
- iconodoule ou iconophile** : défenseur du culte des images.
- iconostase** : clôture de bois séparant le sanctuaire ou *bèma* de la nef centrale et sur laquelle sont fixées des icônes.
- idiotès** : s'oppose à « *né dans la pourpre* » pour désigner un « *particulier* » parvenu à l'Empire sans être fils d'empereur ou né avant que son père ne devienne empereur.
- jacobites** : Syriens monophysites, ainsi désignés d'après le nom de Jacques Baradaï (vi^e siècle) ; l'appellation est parfois étendue aux monophysites en général.
- kathisma** : ensemble de pièces sur trois étages qui constituent la loge impériale à l'Hippodrome.
- khagan** : chef des Avars.
- kombina** : programme des courses d'hippodrome prévoyant la composition des attelages et les interventions éventuelles de chevaux.

- labarum** : étendard romain que Constantin le Grand christianisa en y apposant le « chrisme », c'est-à-dire les lettres X et P (initiales du Christ) en ligature.
- logothète** : haut fonctionnaire ou ministre placé à la tête d'un grand service public, le plus souvent d'un service de comptabilité de l'État.
- lôros** : ancienne *toga picta* ou *trabea* consulaire ; ce vêtement triomphal romain est assimilé, dans le symbolisme chrétien, aux bandelettes du Christ mort et ressuscité. Il s'agit d'une longue écharpe dorée et ornée de pierres précieuses, que l'on faisait passer plusieurs fois autour des épaules et de la taille. L'empereur et un certain nombre de hauts dignitaires choisis par lui portaient le *lôros* dans des circonstances particulières, notamment à Pâques.
- magistros** : titulaire de l'ancien office de *magister officiorum* devenu simple dignité (la cinquième dans l'ordre hiérarchique).
- Magnaure** : salle basilicale située à proximité de la Mésè et de la place de l'Augoustéon, où l'empereur donnait audience aux ambassadeurs étrangers, tenait les assemblées les plus solennelles (*silentia*) et haranguait les dignitaires en prononçant une homélie pour l'ouverture du Carême.
- ménologe** : recueil réunissant les Vies des saints commémorés pendant le même mois dans le calendrier liturgique.
- Mésè** : grande voie « centrale » de Constantinople jalonnée de places monumentales, qui partait du « milliaire d'or » (*Milion*), c'est-à-dire de la place de l'Augoustéon et du Grand Palais, et traversait la ville jusqu'à la Porte Dorée, avec un embranchement en direction de l'église des Saints-Apôtres.
- mètatorion** : pièce dans laquelle – ou tenture derrière laquelle – l'empereur changeait de vêtements pendant les cérémonies.
- métropole** : chef-lieu d'une province ecclésiastique.
- métropolitain** : évêque d'une capitale provinciale, dépendant directement du patriarche et ayant autorité sur les évêques « suffragants » de la province.
- miliarèsion** : monnaie d'argent.
- monophysisme** : doctrine qui, contrairement à la définition de foi du concile de Chalcédoine (451), insiste si fortement sur l'unité de la *personne* du Christ incarné, qu'elle en vient à ne plus distinguer ses deux *natures* (divine et humaine).
- monothélisme/monoenergisme** : doctrine reconnaissant dans le Christ incarné l'existence d'une seule « volonté » ou « énergie » par-delà la dualité des *natures*, selon une formule de compromis mise au point sous le règne d'Héraclius (610-641) et condamnée par le concile de Constantinople III (680-681).
- myron** : chrême, c'est-à-dire liquide parfumé (mélange d'huile, de baume et de substances odoriférantes) fabriqué pour certaines fêtes ou s'écoulant miraculeusement du corps des saints.
- myrtikos** : charge créée au IX^e siècle pour un « homme de confiance », « conseiller » ou « confident » de l'empereur.
- nestorianisme** : doctrine qui, avec le patriarche Nestorius (condamné en 431 par le concile d'Éphèse), distingue à ce point la dualité des *natures* humaine et divine du Christ incarné qu'elle admet difficilement l'unité de sa *personne*.

- Nobélissime** : dignité (*nobelissimus*) réservée aux descendants de la famille impériale.
- nomisma** : monnaie d'or.
- Nomocanon** : recueil juridique mettant en parallèle lois impériales et canons ecclésiastiques.
- nomophylax** : « gardien des lois », fonction créée au XI^e siècle en rapport avec la réforme des études de droit et qui devient rapidement un office du patriarcat réservé à des canonistes comme Théodore Balsamon.
- Novelle** : loi « nouvelle » émise par un empereur.
- omphalion** : plaque circulaire en marbre de porphyre marquant, dans le cérémonial, l'emplacement où devait s'arrêter tel dignitaire ou l'empereur lui-même.
- pannychie** : office durant toute la nuit, veillée de prière.
- parakoimomène** : eunuque responsable de la « Chambre » impériale.
- Parousie** : « présence » du Christ en ce monde : la première Parousie correspond à l'Incarnation, la seconde au retour du Christ pour l'instauration de son Royaume à la fin des temps.
- Patria** : recueil de récits plus ou moins légendaires évoquant le passé d'une cité ou d'une ville. Les *Patria* de Constantinople sont un modèle de folklore urbain.
- patrice** : dignité (la septième dans l'ordre hiérarchique) souvent associée à une fonction comme celle de stratège.
- pentarchie** : ancienne organisation de l'Église en cinq patriarchats, ceux de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem ; l'idée et la tradition « pentarchiques » sont surtout invoquées en Orient pour limiter la domination de Rome et ne reconnaître au pape qu'une primauté d'honneur dans un collège de cinq patriarches.
- pératiques** : s'oppose à « politiques » pour caractériser les couleurs ou *dèmes* « extérieurs » à la ville (Bleu et Vert) ; voir « *dèmes* ».
- phina** : limite (latin *finis*), espace délimité dont le franchissement est interdit ou soumis à des règles.
- politiques** : s'oppose à « pératiques » pour caractériser les couleurs ou *dèmes* intégrés à la ville (Blancs et Rouges) ; voir « *dèmes* ».
- porphyrogénète** : enfant d'empereur né « dans la pourpre » (ou dans la pièce du Palais nommée « Porphyra »), c'est-à-dire lorsque son père était déjà empereur.
- prépendoulia** : pendeloques attachées à la couronne et tombant au niveau des oreilles.
- problèsis** : nomination, promotion, notamment celle du patriarche par l'empereur.
- proskynèse** : geste de respectueuse salutation ou de dévotion, qui va de la prosternation complète à la gémulation et à la simple inclination du buste.
- protagma** : décret impérial.
- prôtasèkrètis** : chef de la chancellerie impériale.
- prothésis** : sorte de sacristie flanquant l'abside centrale de l'église au nord (au sud, la pièce parallèle s'appelle *diakonikon*).
- protospathaire** : titulaire de la dignité de « premier-porte-épée », la huitième dans l'ordre hiérarchique.
- réception** : arrêt dans une procession impériale, au cours duquel l'empereur

reur est « reçu » par un corps constitué (représentant des dèmes, du sénat, etc.).

Rômaioi : terme par lequel se désignaient les Byzantins.

Romanie : désignation, dès le VII^e siècle, de l'Empire chrétien d'Orient et de Byzance.

sagion : vêtement de dessus, plus court et moins officiel que la chlamyde.

Saint-Puits : construction au chevet de Sainte-Sophie (sud-est), où étaient conservées certaines reliques, dont la margelle du puits de Jacob (près duquel le Christ s'était entretenu avec la Samaritaine), et qui faisait communiquer le « passage » (*diabatika*) venant du Palais avec le collatéral et la tribune sud de l'église.

Scholes : l'un des corps de garde du Palais et le quartier qui leur est réservé près de la « Porte de Bronze » ; par extension, quartier militaire du Palais.

sèkrèton : bureau administratif et financier.

sénat, sénateurs : ces mots ne désignent plus, après le VII^e siècle, une institution et ses membres, mais une classe de dignitaires associés à différentes parties du cérémonial.

silention : assemblée solennelle convoquée par l'empereur.

sharamangion : tunique ou robe de soie moins luxueuse que le *divitèsion*, parfois portée avec la ceinture et l'épée.

skeuphylax : « gardien du trésor » (*skeuphylakion*) d'une église, plus particulièrement grand officier du patriarcat commis à la garde du mobilier sacré, des livres et des vêtements liturgiques.

soléa : passage marqué sur le sol ou, plus souvent, relevé d'une marche, qui relie le sanctuaire (*bèma*) à l'ambon.

spathaire : titulaire de la dignité de « porte-épée », la onzième dans l'ordre hiérarchique.

stama : espace rectangulaire situé dans l'arène de l'Hippodrome juste devant la loge impériale ; y viennent ceux qui se présentent à l'empereur ou veulent s'adresser directement à lui.

stemma : couronne impériale, généralement surmontée d'une croix et ornée de pierres précieuses, de perles ou d'émaux, d'abord sans calotte. Par sa forme, progressivement mise au point au VII^e siècle et qui s'impose pour de longs siècles, le *stemma* se distingue du simple diadème utilisé au Bas-Empire et de la lourde couronne en demi-sphère qui apparaît à partir du XII^e siècle.

Stoudite : moine du couvent de Stoudios à Constantinople.

stratège : responsable militaire et civil d'un thème (voir ce mot).

Synaxaire : calendrier des fêtes liturgiques, accompagné le plus souvent de brèves notices hagiographiques.

syncelle : assistant et conseiller permanent du patriarche, nommé le plus souvent par l'empereur ; la charge tend à se transformer en simple dignité.

synode permanent (ou « endémique ») : synode rassemblant autour du patriarche de Constantinople les métropolitains présents dans la capitale ; cette assemblée se réunit occasionnellement pour juger ou enregistrer les décisions patriarcales.

tablion : rectangle d'étoffe d'une couleur particulière et brodé ; cet empiècement cousu sur le vêtement partait de l'épaule pour aller jusqu'à la ceinture, devant comme derrière.

tagmata : unités de l'armée centrale intervenant pour les grandes opéra-

tions militaires d'offensive ou de défense et commandées par le (ou les) Domestique(s) des Scholes ; les *tagmata* s'opposent aux *thémata*, armée provinciale recrutée et implantée dans les provinces (thèmes), dont le rôle était surtout défensif ; on appelle aussi *tagmata* les corps de garde du Palais.

templon : développement de la barrière de chancel, d'abord surmontée d'un entablement, puis fermée par une paroi supportant des icônes.

tétragamie : quatrième mariage, interdit par les canons.

théandrique : adjectif utilisé à partir de l'iconoclasme pour désigner le Christ « parfaitement homme et parfaitement Dieu » et les représentations figurées où sa divinité ne peut être dissociée de son humanité.

thémata : unités militaires implantées dans chaque thème, en principe de recrutement local, plus particulièrement utilisées pour l'autodéfense des thèmes frontaliers (par opposition aux *tagmata*).

thème : circonscription militaire devenue unité territoriale et remplaçant, après les invasions et conquêtes du VII^e siècle, la division romaine en provinces.

Théotokos : la Vierge, « Mère de Dieu ».

Tribunal des XIX Lits : cour intérieure bordée d'un portique surélevé, qui jouxtait le Triklinos des XIX Lits.

triklinos : salle de réception, par opposition à la « chambre » (*koitôn*).

Triklinos des XIX Lits : grande salle de réception qui devait son nom aux dix-neuf lits d'apparat sur lesquels les convives prenaient place.

trisagion : hymne ou formule liturgique déclarant le Christ trois fois Saint.

tropaire : hymne versifiée et chantée, progressivement intégrée à la liturgie.

typikon : 1. acte de fondation monastique incluant le plus souvent les règles de fonctionnement et le calendrier des commémorations prévues par le fondateur ; 2. ensemble des règles liturgiques et du calendrier régissant une église.

tzitzakion : vêtement de dessus, comme la chlamyde ou le *sagion*, mais assez rarement porté, qui apparaîtrait au VIII^e siècle sous l'influence khazare.

Verts : partisans de l'une des deux principales factions ou « dèmes » de l'Hippodrome de Constantinople ; l'autre faction est celle des Bleus ; voir « dèmes ».

ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- AASS = *Acta Sanctorum*.
 ACO = *Acta Conciliorum Œcumenicorum*.
 Anal. Boll. = *Analecta Bollandiana* (Bruxelles).
 BHG = Fr. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3^e éd., I-III, Bruxelles, 1957 ; à compléter par Id., *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1984.
 Bonn = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1828-1897.
 Byz. = *Byzantion* (Bruxelles).
 ByzForsch. = *Byzantinische Forschungen* (Amsterdam).
 ByzSlav. = *Byzantinoslavica* (Prague).
 BZ = *Byzantinische Zeitschrift* (Munich, puis Cologne).
 CJ = *Corpus Iuris Civilis*, II : *Codex Iustinianus*, éd. P. Krüger, réimpression Berlin, 1963.
 CTh = *Codex Theodosianus*, éd. Th. Mommsen et P. M. Meyer, réimpression Berlin, 1954.
 Clavis = M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, I-V, Turnhout, 1974-1987.
 CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
 CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.
 DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I-XV, Paris 1907-1953.
 DARROUZÈS, *Regestes* = J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les Actes des Patriarches*, fasc. 4 : *Les Regestes de 1208 à 1309* ; 5 : *Les Regestes de 1310 à 1376* ; 6 : *Les Regestes de 1377 à 1410*, Paris, 1971-1979.
 Dig. = *Corpus Iuris Civilis*, I : *Iustiniani Digesta*, éd. Th. Mommsen et P. Krüger, réimpression Dublin-Zurich, 1966.
 DOLGER, *Regesten* = Fr. DOLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, I-III, Munich-Berlin 1924-1933, réimpression en un volume Hildesheim, 1976.
 DOP = *Dumbarton Oaks Papers* (Washington).
 DS = *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (Paris 1937-).
 DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I-XV, Paris, 1930-1962.
 EEBS = *Epitêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn* (Athènes).

- FHG = *Fragmenta Historicorum Graecorum*, éd. C. Müller, I-V, Paris, 1874-1885.
 GOAR, *Euchologion* = J. GOAR, *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, Venise, 1730, réimpression Graz, 1960.
 GRBS = *Greek, Roman and Byzantine Studies* (Duke University).
 GRUMEL, *Regestes* = V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les Actes des Patriarches*, fasc. 1 : *Les Regestes de 381 à 715*, 2^e édition, Paris, 1972.
 GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* = V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I : *Les Actes des Patriarches*, fasc. 2 et 3 : *Les Regestes de 715 à 1206*, 2^e édition revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris, 1989.
 Histoire du christianisme = *Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez, M. Venard, IV : *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris, 1993 ; V : *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, sous la responsabilité de A. Vauchez, Paris, 1993.
 Inst. = *Corpus Iuris Civilis*, I : *Iustiniani Institutiones*, éd. P. Krüger, réimpression Dublin-Zurich, 1966.
 JAC = *Jahrbuch für Antike und Christentum* (Münster).
 JAFFÉ, *Regesta* = Ph. JAFFÉ, *Regesta Pontificorum Romanorum*, 2^e éd. revue et augmentée par G. Wattenbach et alii, I-II, Leipzig, 1885-1888, réimpression Graz, 1956.
 JANIN, R., *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, 2^e édition, Paris, 1964.
 JANIN, R., *Églises et monastères = La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I : *Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, III : *Les Églises et les monastères*, par R. Janin, 2^e édition, Paris, 1969.
 JÖB (ou JÖBG) = *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* (Vienne).
 JUSTINIEN, *Novelles* = *Corpus Iuris Civilis*, III : *Novellae*, éd. R. Schöll et G. Kroll, réimpression Berlin, 1963.
 KOUKOULÈS, Ph., *Byzantinôn bios kai politismos*, I-VI, Athènes, 1948-1957.
 MANSI = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. Mansi, I-XXXI, Florence-Venise, 1757-1798.
 MGH = *Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500* (Hanovre).
 OCP = *Orientalia Christiana Periodica* (Rome).
 OIKONOMIDÈS, N., *Les Listes de préséance byzantines des ix^e et x^e siècles*, Paris, 1972.
 PG = *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1857-1866.
 PL = *Patrologiae cursus completus, Series latina*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1844-1864.
 PLRE = *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I : A.D. 260-395, par A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971 ; II : A.D. 395-527, par J. R. Martindale, Cambridge, 1980 ; IIIA et B : A.D. 527-641, par J. R. Martindale, Cambridge, 1992.
 PO = *Patrologia Orientalis*.
 RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma* = G. Rallès et A. Potlès, *Syntagma tôn theiôn kai hiêrôn kanonôn*, I-VI, Athènes, 1852-1859.

- RE = Pauly-Wissowa-(Kroll), *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*.
 REB = *Revue des Études Byzantines* (Paris).
 SC = Collection des Sources Chrétiennes.
 TM = Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, *Travaux et mémoires* (Paris).
 VizVrem. = *Vizantijskij Vremennik* (Moscou).
 ZÉPOS, Jus = J. et P. Zépos, *Jus Graecoromanum*, I-VIII, Athènes, 1931.

NOTES

INTRODUCTION

1. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, p. 57-69.
2. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, II, Paris, 1971, p. 358 ; voir aussi D. Dubuisson, « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales ESC*, 33, 1978, p. 21-34 ; J. LE GOFF, « Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale », *Annales. ESC*, 34, 1979, p. 1187-1215.
3. CSCO, *Scriptores Syri III*, 4, *Chronica minora*, éd. Guidi, I, p. 24.
4. Notamment Louis BRÉHIER, le seul qui ait consacré à ce sujet une brève étude : « *Hiereus kai Basileus* », dans *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest, 1948, p. 41-45.
5. A. W. LEWIS, *Le Sang royal, la famille capétienne et l'État. France, x^e-xv^e siècle*, trad. J. Carlier, Paris, 1986.
6. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, *Polnoe sobranie sočinenij*, XIV, Leningrad, 1976, p. 61-62. DOSTOËVSKI, *Les Frères Karamazov*, I^{re} partie, livre 2, chap. 5.

1. HÉRÉDITÉ, LÉGITIMITÉ, SUCCESSION

1. *Jiu Tang shu* (Ancienne histoire des Tang), chap. 198, éd. Zhonghua shuju, Pékin, 1975, p. 5313-5314. Cité par P. SCHREINER, « Eine chinesische Beschreibung Konstantinopels aus dem 7. Jahrhundert », *Istanbuler Mitteilungen*, 39 (Festschrift W. Müller-Wiener), 1989, p. 494. À cet auteur chinois fait écho, vers la même époque, une réflexion de Théophylacte Simokattès, qui note que les rois de Taugast (Chine) ne connaissent ni les soulèvements populaires ni les séditions, « car c'est chez eux le lien familial qui impose le choix du chef » (*Hist.*, VII, 9, 2, éd. de Boor-Wirth, p. 261).
2. *Vie de saint Constantin-Cyrille*, 9, dans Fr. DVORNIK, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 343-380, voir p. 360.

3. J. B. BURY, *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910, p. 9, qui reproduit une formule de Th. Mommsen.
4. C'est aussi vrai lorsque le choix de l'empereur se porte sur quelqu'un d'extérieur à la famille. Justin II, au moment de sa mort, couronne son fils adoptif Tibère en déclarant : « Ce n'est pas moi qui te donne la couronne, mais Dieu par ma main », THÉOPHILACTE SIMOKATTÈS, *Hist.*, III, 11, 8, éd. de Boor-Wirth, p. 132, repris par THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 248. De même pour Michel III couronnant Basile I^{er} : « En apparence, ce fut la main de celui qui régnait alors [Michel] qui donna le diadème, en réalité ce fut la droite du Très-Haut qui le leur [à Basile et Eudocie Ingérina] donnait », LÉON VI, *Oraison funèbre de Basile I^{er}*, éd. trad. Vogt-Hauscherr, p. 56 ; voir aussi THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 240.
5. THÉOPHILACTE SIMOKATTÈS, *Hist.*, VIII, 13, 4-6, éd. de Boor-Wirth, p. 309 ; KEDRÈNOS, Bonn, I, p. 709.
6. MICHEL LE SYRIEN, *Chron.*, trad. Chabot, II, p. 503-504 ; *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, 165, trad. Chabot, CSCO, *Scriptores Syri* 56, p. 242-243.
7. NICÉTAS PAPHLAGON, *Vie du patriarche Ignace*, PG 105, col. 505.
8. PACHYMÈRE, *Hist.*, III, 12-13, éd. trad. Failler-Laurent, I, p. 258-267.
9. P. LEMERLE, *Annuaire du Collège de France*, 1972-1973, p. 494-495.
10. Les analyses qui suivent, sur les traités politiques et la notion de pouvoir légitime, sont reprises avec quelques changements d'une contribution à un ouvrage collectif : G. DAGRON, « Lawful Society and Legitimate Power », dans *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, A. E. Laiou et D. Simon éd., Washington, 1994, p. 27-51 (plus particulièrement p. 29-35).
11. *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, éd. C. M. Mazzucchi, Milan, 1982 ; cf. A. S. FOTIOU, « Dicaearchus and the Mixed Constitution in Sixth Century Byzantium », *Byz.*, 51, 1981, p. 533-547. L'œuvre, longtemps attribuée à Pierre le Patrice sans raison déterminante, fut probablement écrite entre 507 et 535 par un patrice du nom de Ménas.
12. L'Eisagôgè considère la loi comme le seul principe capable d'accorder l'élément matériel et l'élément spirituel dont est fait l'homme, mais aussi le pouvoir temporel (l'empereur) et le pouvoir spirituel (le patriarche) ; voir A. SCHMINCK, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 4-10. Les premiers titres de ce recueil juridique sont analysés plus bas, p. 236-242.
13. Nov. 47, voir aussi sur ce même thème les Nov. 46, 78 et 94, éd. trad. Noailles-Dain, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, p. 182-187, 270-271, 308-311.
14. Voir P. MAGDALINO, « Aspects of Twelfth Century Byzantine Kaiserkritik », *Speculum*, 58, 1983, p. 326-345.
15. Éd. L. LEVI, « Cinque lettere inedite di Emanuele Moscopulo (Cod. Marc. Cl. XI, 15) », *Studi italiani di Filologia classica*, 10, 1902, p. 64-68 (lettre 5) ; voir I. ŠEVČENKO, « The Imprisonment of Manuel Moschopoulos in the Year 1305 or 1306 », *Speculum*, 27, 1952, p. 133-157, avec traduction et commentaire de la même lettre.
16. Dig. I, 1, 10 (= Inst. I, 1 ; *Basiliques* II, 1, 10) : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. »

17. BALSAMON, *Réponses canoniques au patriarche Marc d'Alexandrie*, 4, Rallès-Potlès, *Syntagma*, IV, p. 451.
18. H.-G. BECK, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, Sitzungsab. 1970, 2, Munich, 1970, p. 18. Sur les « miroirs des princes », voir notamment H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, I, p. 157-165 ; G. PRINZING, « Beobachtungen zu "integrierten" Fürstenspiegeln der Byzantiner », *JÖB*, 38, 1988, p. 1-31 ; et pour les traités qui nous intéressent ici I. ČIČUROV, « Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.-9. Jahrhunderts », dans *Cupido legum*, L. Burgmann, M. Th. Fögen, A. Schminck éd., Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 33-45.
19. PG 86, col. 1164-1185 ; cf. K. PRAECHTER, « Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel », *BZ*, 2, 1893, p. 444-460 ; P. HENRY III, « A Mirror for Justinian : The Ekthesis of Agapetus Diaconus », *GRBS*, 8, 1967, p. 281-308 ; W. BLUM, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart, 1981, p. 32-39. Agapet écrit entre 527 et 548.
20. Les sentences sont supposées être adressées par Basile à son fils Léon, elles sont à dater de 879/886 : PG 107, XXI-LVI ; cf. W. BLUM, *op. cit.* (n. 19), p. 39-41 ; I. S. ČIČUROV, « Tradicija i novatorstvo v političeskoj mysli Vizantii konca IX v. (mesto Poučitel'nyh glav Vasilija I v istorii žanra) », *VizVrem.*, 47, 1986, p. 95-100.
21. On pensera notamment au *Traité sur la Royauté* du néopythagoricien Ecphante, à consulter dans L. DELATTE, *Les Traités sur la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris, 1942, et à Eusèbe de Césarée. Mais les emprunts à ces œuvres, de même qu'à celles de Philon ou plus probablement d'un Pseudo-Philon, se font par l'intermédiaire d'on ne sait quel florilège ; cf. les articles de K. PRAECHTER et P. HENRY III, *op. cit.* (n. 19) ; I. ŠEVČENKO, « A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology », *Harvard Slavic Studies*, 2, 1954, p. 141-179, repris dans Id., *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge (Mass.)-Naples, 1991, p. 49-87, avec un complément bibliographique, p. 726-727.
22. AGAPET, I, PG 86, col. 1164-1165 ; BASILE, PG 107, col. XXIX-XXXII.
23. AGAPET, 27, *ibid.*, col. 1172-1173 ; BASILE, *ibid.*, col. XXXVII.
24. AGAPET, 21, 71, *ibid.*, col. 1172, 1185 ; BASILE, *ibid.*, col. XXVIII, XLIV-XLV.
25. Sur la notion d'exercice spirituel, voir P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, notamment p. 13-74.
26. Pour la diffusion des sentences d'Agapet en Russie, cf. I. ŠEVČENKO, *op. cit.* (n. 21), et « On Some Sources of Prince Svjatoslav's *Izbornik* of the Year 1076 », dans *Orbis Scriptus : Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, D. Gerhardt, W. Weintraub, H.-J. Winkel éd., Munich, 1966, p. 723-738 ; repris dans *Byzantium and the Slavs*, *op. cit.* (n. 21), p. 241-261.
27. AGAPET, 40, PG 86, col. 1176 ; BASILE, PG 107, col. XXVIII.
28. *Chron.*, éd. de Boor, p. 502 l. 24. Théophane, lorsqu'il écrit, ne peut deviner que Léon V relancera l'iconoclasme.
29. MICHEL ATTALIAE, *Hist.*, Bonn, III, p. 59-62 ; SKYLITZES CONTINUATUS, éd. Tsolakès, p. 103-106 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 665-668.
30. Sur l'empereur « loi vivante », voir notamment H. HUNGER, *Prooimion, Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*,

Vienne, 1964, p. 117-122 ; H.-G. BECK, *op. cit.* (n. 18), p. 31-33 ; D. SIMON, « Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz », dans *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*, D. Nörr et D. Simon éd., Francfort-sur-le-Main, 1984, p. 449-492.

31. L'idée est ancienne et s'exprime sur tous les tons. Parmi les théoriciens et rhéteurs hellénophones, le pythagoricien Diotogène usait déjà de la formule : « Le roi est soit loi animée, soit pouvoir légitime », L. DELATTE, *op. cit.* (n. 19), p. 37-38, 245-249 ; voir aussi DION DE PRUSE, *Or.* III, 43 ; LIBANIOS, *Or.* LIX, 12-13. Dans les sources juridiques : *Inst.* II, 17, 8 (« Licet legibus soluti sumus, at tamen legibus vivimus », phrase prêtée aux empereurs Severus et Antoninus) ; *CJ* I, 14, 4 et VI, 23, 3 ; *Epitome legum*, I, 29, ZÉPOS, *Jus*, IV, p. 290 ; KÉKAUMÉNOS, *Stratègikon*, éd. Wassiliewsky-Jernstedt, p. 93 ; MANUEL COMNÈNE, Nov. 63 (1159), ZÉPOS, *Jus*, I, p. 385-386 ; ANDRONIC II, Nov. 38 (de 1296), *ibid.*, p. 560.

32. En commentaire du canon 16 de Carthage, Rallès-Potlès, *Syntagma*, III, p. 349-351 ; D. SIMON, *op. cit.* (n. 30), p. 475-476. Sur l'*oikonomia*, cf. G. DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », dans *Religiose Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, D. Simon éd., Francfort-sur-le-Main, 1990, p. 1-18 ; sur les « droits épiscopaux » de l'empereur, voir plus bas, p. 268-277.

33. J. B. PITRA, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, VI, Paris-Rome, 1891, p. 458-459 ; D. SIMON, *op. cit.* (n. 30), p. 450-459 (avec texte révisé et commentaire).

34. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2^e éd., Berlin, 1934 et 1985, trad. par J.-L. Schlegel, *Théologie politique*, Paris, 1988.

35. *Romains*, v, 12-21.

36. Il s'exprime par exemple dans la citation de Machiavel mise en exergue du chapitre.

37. Notamment A. W. LEWIS, *Le Sang royal, la famille capétienne et l'État. France, X^e-XV^e siècle*, trad. J. Carlier, Paris, 1986.

38. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 449-450, voir plus bas, p. 97-98.

39. Voir N. SVORONOS, « Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle », *RÉB*, 9, 1951, p. 106-142 ; A. PERTUSI, « Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina », dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXIII, 1975, *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spolète, 1976, II, p. 529-535, qui évoque d'autres serments destinés à mieux assurer les droits de successeurs mineurs : Michel II, Théophile et Léon VI, cf. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 78-79 ; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 191-192.

40. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 78-79.

41. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 191-192.

42. Chap. 116, trad. Zotenberg p. 444, trad. Charles p. 185, à propos de Martine et de la succession d'Héraclius.

43. *Scriptor Incertus de Leone Armenio*, Bonn, p. 349 ; THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 26-27, où il s'agit d'un conseil mis dans la bouche d'un pseudo-

44. Pour un parallèle avec l'Occident, voir A. W. LEWIS, *op. cit.* (n. 37), p. 64 et 145-146 (saint Valéry ou saint Riquier apparaissant à Hugues Capet

pour lui dire que ses héritiers conserveront la couronne jusqu'à la septième génération).

45. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 21, Bonn, p. 616.

46. THEMISTIOS, *Or.* I, 2b, éd. Schenkel-Downey, I, p. 4 ; LIBANIOS, *Or.* LIX, 13 (de 348), éd. Förster, IV, p. 215 ; voir aussi JULIEN, *Or.* IV, 131c.

47. PSELLOS, *Chronographie*, éd. trad. Renauld, I, p. 67, 99 ; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 416 ; Zonaras, Bonn, III, p. 609.

48. Toutes les sources, à commencer par Eusèbe de Césarée, insistent sur le fait que Constantin fait de l'Empire un « patrimoine » à transmettre à ses enfants ; voir plus bas, p. 156.

49. Voir E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, éd. fr. par J.-R. Palanque, Bruges, 1959, I, p. 131 et 485 ; W. SESTON, « Die constantinische Frage », dans *X Congresso intern. di Scienze storiche, Rome 1955*, Florence, 1955, p. 784 ; plus récemment, R. KLEIN, « Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen », *ByzForsch.*, 6, 1979, p. 101-150.

50. Ainsi dit-on, dans la *Vie de sainte Irène de Chrysobalanton*, 3, éd. Rosenqvist, p. 8, que Théodora avait Michel III comme « héritier de la basiléia ».

51. Elle est annexée au *Chronographikon Syntomon* de NICÉPHORE LE PATRIARCHE dans l'édition de C. de Boor, p. 102-104.

52. *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum*, p. 307 ; à compléter grâce au *De dedicatione ecclesiae Sancti Iohannis Evangelistae*, œuvre anonyme du XIII^e ou du XIV^e s., éditée dans MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, I, 2, p. 570-571. Cf. A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, p. 28-29 (à corriger sur plusieurs points).

53. Voir plus bas, p. 61-68.

54. Voir A. W. LEWIS, *op. cit.* (n. 37).

55. G. DAGRON, « Le fils de Léon I^{er} (463). Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie », *Anal. Boll.*, 100 (Mélanges B. de Gaiffier et F. Halkin), 1982, p. 271-275.

56. *Historiae ecclesiasticae pars tertia*, V, 14, trad. Brooks, p. 199-200. On trouvera une analyse plus détaillée dans G. DAGRON, « Nés dans la pourpre », *TM*, 12, 1994, p. 105-142.

57. Une scolie ancienne du *Vaticanus gr.* 977 (X^e s.) montre que le choix du prénom opposa entre eux les Verts et les Bleus : « J'ai trouvé — écrit le scoliaste —, dans un livre de saint Isaac, que Justinien avait vécu un peu plus de quatre-vingt-dix ans. Il y est dit, en effet, ceci : Constantina, femme de Maurice, donna naissance à un fils, que Maurice criaient qu'il fallait le nommer Justinien, les Verts criaient qu'il fallait le nommer Théodose, parce que Théodose avait été orthodoxe et avait vécu de nombreuses années. Les Bleus reprirent en disant : « Que Dieu te donne dans la paix les années qu'il a données à Justinien », c'est-à-dire quatre-vingt-dix années et plus, alors que Théodose n'avait vécu que cinquante ans » (P. MAAS, « Metrische Akklamationen der Byzantiner », *BZ*, 21, 1912, p. 29, n. 1).

58. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 693, où sont cités les noms des six enfants mâles et des trois filles encore vivants en 602.

59. « Il a trouvé une jeune fille tendre et délicate, / et comme un jeune coq il lui a sauté dessus, / et il lui a fait des enfants comme s'il en pleuvait, / Et personne n'ose parler, il fait taire tout le monde. / Mon saint, mon saint, puissant et redoutable, / donne-lui un coup sur la tête pour qu'il cesse de

faire le fier, / et moi je fais vœu de t'offrir un gros bœuf!», JEAN D'ANTIOCHE, frag. 218c, éd. Müller, *FHG V*, p. 35-36; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 283; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris, 1984, p. 179-180.

60. Pour les Mérovingiens, les Carolingiens et même les Capétiens à leurs débuts, cette conception de l'Empire patrimonial et l'habitude du partage, attribuée trop exclusivement à la « mentalité franque », est analysée notamment dans A. W. LEWIS, *op. cit.* (n. 37); J. BARBEY, *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, 1992, p. 19-20.

61. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS affirme que Maurice lui-même, malade dans sa quinzième année de règne (596), aurait rédigé un testament, retrouvé sous Héraclius, qui prévoyait un partage de l'Empire entre ses enfants, sur le modèle constantinien : à l'aîné, Théodose, revenaient Constantinople et l'Orient, au deuxième, Tibère, Rome et l'Italie, « aux autres le reste » (*Hist.*, VIII, 11, 9, éd. de Boor-Wirth, p. 305 s.). J. B. BURY, *Later Roman Empire*, II, 1, p. 94, n. 2, suppose que l'Illyricum et l'Afrique devaient échoir à deux fils plus jeunes, Pierre et Paul.

62. *Ibid.*, p. 299.

63. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 300.

64. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 78-79.

65. Sur ce sujet, voir notamment S. SPAIN ALEXANDER, « Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates », *Speculum*, 52, 1977, p. 217-237.

66. NICÉPHORE, *Breviarium*, 5, éd. trad. Mango, p. 42-43; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 300. Pour la discussion des dates, on se reportera au commentaire de Cyril Mango.

67. D'après Théophane, fin 613 ou début 614; mais, en réalité, plus tard, peut-être en 622 et, en tout cas, avant 624. Ce mariage incestueux fit scandale et valut à Héraclius les remontrances de l'Église.

68. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 301, 335; NICÉPHORE, *Breviarium*, 19, 27, éd. trad. Mango, p. 68, 76. Que Martinos soit nommé seulement Nobélissime et non César ressort des acclamations du *De cerimoniis*, II, 29, Bonn, p. 630, qui conserve le protocole des cérémonies du 4 janvier 639.

69. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 27, Bonn, p. 627-628; NICÉPHORE, *Breviarium*, 25, 27, éd. trad. Mango, p. 74 et 76.

70. NICÉPHORE, *Breviarium*, 27-28, p. 76-78.

71. Lorsque son demi-frère meurt (empoisonné?), Héraklônas est pressé par la foule constantinopolitaine de couronner le fils du défunt, Constant II, comme empereur associé : *ibid.*, 30-32, éd. trad. Mango, p. 80-85.

72. A. W. LEWIS, *op. cit.* (n. 37), p. 203; J. DHONDT, « Élection et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 18, 1939, p. 913-953.

73. Lorsque Constant II devient seul empereur à l'issue d'une lutte de clan, il revient au pluralisme en couronnant non seulement son fils aîné Constantin IV, en 654, mais aussi ses deux autres fils, Héraclius et Tibère, en 659. ABŪ'L FARAJ BAR HEBRAEUS, *Chron.*, trad. Budge, I, p. 99. Avec les monnaies, les actes du sixième concile œcuménique (680-681) apportent la preuve, dans une formule de datation plusieurs fois répétée, que c'est bien Constant II lui-même qui éleva Héraclius et Tibère à la dignité de coempereurs (MANSI, XI, p. 208-209, 217, 221, 229, 316, 321, 328, 332, 377,

388, 456, 517, 549, 584, 601, 612, 624). Peut-être, comme le suggère A. CHRISTOPHILOPOULOU, *Eklogè, anagoreusis kai stepsis tou byzantinou autokratoros*, Pragmatéiai tès Akadēmias Athēnōn, XXII, 2, Athènes, 1956, p. 123-130, Constantin IV est-il à la fois couronné et « proclamé » empereur, tandis que les frères sont seulement couronnés. Constantin IV a en outre à répondre aux revendications d'un frère, Théodose, outré de n'être pas appelé lui aussi à la basileia, et dont il se débarrasse en le faisant entrer dans les ordres puis exécuter pour haute trahison, au grand scandale de la population (THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 347, 351). Héraclius lui-même avait dû sévir contre un frère et un neveu, nommés tous deux Théodore, qui complotaient contre lui (NICÉPHORE, *Breviarium*, 20, 24, éd. trad. Mango, p. 68-69, 72-73). Tout est donc à refaire lorsque Constantin IV monte sur le trône en 668 « avec ses frères » (THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 352).

74. C. MORRISSON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1970, I, p. 255-256, 328.

75. *Ibid.*, p. 373-375; ABŪ'L FARAJ BAR HEBRAEUS, *Chron.*, trad. Budge, I, p. 101-102; MICHEL LE SYRIEN, *Chron.*, trad. Chabot, II, p. 454-456. Constantin IV est contraint d'accepter ce partage de la basileia que les soldats du thème des Anatoliques veulent transformer en une collégialité effective et pesante, qu'ils comparent à la Trinité : « Nous croyons à la Trinité et nous voulons aussi trois empereurs couronnés! » (THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 352, 360). A. CHRISTOPHILOPOULOU, *op. cit.* (n. 73), p. 72-73, 127-128, a sans doute raison de penser que les soldats demandent non pas le « couronnement » d'Héraclius et de Tibère, qui avaient été déjà couronnés par leur père, mais leur « proclamation »; la manière dont GEORGES LE MOINE (éd. de Boor, p. 728) et ZONARAS (Bonn, III, p. 222) interprètent le renseignement de Théophane va dans ce sens. L'opposition de l'armée thématique est peut-être à placer en 680 (Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection* II, 2, Washington, 1968, p. 512-514).

76. Sur ce changement dans la titulature, voir E. STEIN, « Postconsulat et autokratoria », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 2 (*Mélanges Bidez II*), 1933-1934, p. 869-912, très longuement et justement critiqué par Fr. DOLGER dans un compte rendu (*BZ*, 36, 1936, p. 123-145) et un article (« Die Entwicklung der byzantinischen Kaisertitulatur und die Datierung von Kaiserdarstellungen in der byzantinischen Kleinkunst », dans *Studies presented to D. M. Robinson*, II, 1953, p. 985-1005), tous deux repris dans Id., *Byzantinische Diplomatie*, 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner, Ettal, 1956, p. 102-151. On consultera aussi A. CHRISTOPHILOPOULOU, *op. cit.* (n. 73), p. 134-138; EAD., « Péri to problēma tēs anadēixēs tou byzantinou autokratoros », *Epistēmōnikē Epitērēs tēs Philōsophikēs Scholēs tou Panēpistēmiou Athēnōn*, 12, 1961-1962, p. 471-492.

77. Le premier de ces documents date du 1^{er} mars 763; cf. B. CAPASSO, *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentia*, I, Naples, 1881, p. 262, n° 1; P. BERTOLINI, « Le serie episcopale napoletana nei sec. VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'alto medioevo », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 24, 1970, p. 356-357, et n. 29.

78. C. MORRISSON, *op. cit.* (n. 74), II, p. 450, 466, 483-484, 489-490. L'exemple fut plus tard repris par le fils de Michel d'Amorion, Théophile, qui fit figurer son père au revers du nomisma : *ibid.*, II, p. 514-516.

79. Christophore et Nicéphore deviennent Césars le 2 avril 769, Nicéas Nobélissime le même jour, Anthimios Nobélissime du vivant de son père (donc avant 775), Eudokimios, le dernier, obtient le même titre en 780.
80. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 443-444, 450-451, 454, 468, 473-474, 496.
81. Chap. 8, éd. Kurtz, p. 5.
82. Comme Isaac est sacrifié à Dieu par son père Abraham, écrit Constantin VII en reprenant une image de l'éloge funèbre de Basile par Léon VI.
83. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Vita Basilii*, 34-35, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 264 ; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 134 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 419. Sur Sainte-Euphémie, cf. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 127-128.
84. NICÉAS PAPHLAGON, *Vie du patriarche Ignace*, PG 105, col. 565-568.
85. *Homélies* de Grégoire de Nazianze, copiées et enluminées pour Basile I^{er} (entre 879 et 883 ?), cf. le catalogue de l'exposition du Louvre, *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris, 1992, p. 346-348, avec une bibliographie sommaire. Voir plus bas, p. 202-203 et fig. 6 a-b.
86. *Vita Basilii*, 89, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 333-334. Il est possible que le « rouleau » que chacun des fils tient en main soit l'*akakia*, que Constantin Porphyrogénète interprète ailleurs comme représentant symboliquement le « tome de la législation divine », c'est-à-dire les préceptes évangéliques inscrits sur un rouleau (*De cerimoniis*, II, 40, Bonn, p. 638).
87. Voir plus bas, p. 210-214.
88. Les sources sont rassemblées et analysées par Ai. CHRISTOPHILOPOULOU, *Eklogè*, op. cit. (n. 73), p. 93-98 ; EAD., « Péri to problèma », op. cit. (n. 76), p. 488.
89. Après le 6 janvier 870, date du couronnement de Léon, MANSI, XVI, col. 309, 344, 357, 389.
90. C. MORRISON, op. cit. (n. 74), II, p. 538-539.
91. Léon VI a le pouvoir effectif après la mort de son père, en 886, mais ne parvient pas, pendant tout son règne, à se débarrasser de son frère Alexandre. Les documents les mettent à égalité de titre ; le *Klètorologion* de Philothée, en 899, n'introduit que de menues différences entre eux dans le cérémonial (N. OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 83, 220-221, 222-224). Léon couronne son fils unique Constantin le 15 mai 908, le fait figurer avec lui sur des monnaies d'or et d'argent, alors qu'il ne partage avec Alexandre que certaines émissions de folles ; mais c'est finalement son frère, déjà *autocrator*, qu'il est obligé de désigner comme successeur, en le priant de prendre soin de son fils et d'en faire plus tard, lui aussi, un empereur *autocrator* (ZONARAS, Bonn, III, p. 455). Un texte contemporain, très polémique mais d'une étonnante vérité, nous montre Léon VI exigeant des représentants de l'Église et de l'armée de ne « proclamer à sa mort ni Alexandre ni personne d'autre, mais seulement le Porphyrogénète, comme il avait pris l'habitude de le nommer lui-même », puis cherchant à faire assassiner Alexandre, choisissant hors de la famille un tuteur pour le jeune Constantin, mais obligé au dernier moment d'accepter un état de fait et de céder aux remontrances du sénat, non sans prophétiser : « Voilà du mauvais temps pour les treize mois qui viennent ! », c'est-à-dire pour la durée du bref règne d'Alexandre, en 912-913 (B. FLUSIN, « Un fragment inédit de la " Vie d'Euthyme le Patriarche " ? », *TM*, 9, 1985, p. 128-129).

92. L'*akakia* ou *anexikakia* est un sachet de soie pourpre ayant la forme d'un rouleau de parchemin et contenant de la terre ou de la poussière. Dans certaines circonstances solennelles, l'empereur tenait dans la main gauche la croix ou le sceptre, et dans la droite l'*akakia*, que Syméon de Thessalonique définit comme « de la poussière dans un mouchoir, pour signifier le caractère périssable du pouvoir et l'humilité que doit en éprouver [l'empereur] » (*De sancto templo*, 148, PG 155, col. 356).
93. AGAPET, 21, 71, PG 86, col. 1172, 1185 ; BASILE, PG 107, col. XXVIII, XLIV-XLV.
94. Cf. A. W. LEWIS, op. cit. (n. 37), p. 61, 144 s., 149.
95. Pour les Arsacides : NICÉAS PAPHLAGON, *Vie du patriarche Ignace*, PG 105, col. 565-568 ; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 689-690 ; Pour Constantin le Grand : CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Vita Basilii*, 3, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 215 ; GENÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 76-77. Voir plus bas, p. 207 et n. 39.
96. LÉON VI, *Oraison funèbre de Basile I^{er}*, éd. trad. Vogt-Hauscherr, p. 44-45. L'auteur précise ensuite que c'est Dieu qui a choisi son père Basile pour régner ; puis il vante la noblesse de la famille de sa mère, Eudocie Ingérina, issue de la famille des Martinakioi, destinée elle aussi par Dieu à l'Empire, et conclut par la formule bien connue : « Mais que vaut l'Empire de toute la terre à qui dans un instant sera couché tout près de l'esclave, gibier de fouet ! », *ibid.*, p. 50-53, 66-67.
97. Or. XIII (à Julien), 7, éd. Förster, II, p. 65 ; voir aussi THÉMISTIOS, Or. XIV (à Théodose I^{er}), 182b, éd. Schenkl-Downey, p. 262.
98. P. KARLIN-HAYTER, « L'enjeu d'une rumeur. Opinion et imaginaire à Byzance au IX^e s. », *JOB*, 41, 1991, p. 85-111, notamment p. 97.
99. A. HEISENBERG, « Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige », *BZ*, 14, 1905, p. 196-197 (§ 5-6) ; sur la sainteté de Jean Vatatzès, cf. R. MACRIDES, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », dans *The Byzantine Saint*, S. Hackel éd., Londres, 1981, p. 69-71.
100. Voir plus haut, p. 42.
101. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 85-86 ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 791 ; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 49-50 ; GENÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 36, selon lequel Michel II aurait, au moment de mourir, prié son fils de donner le juste prix aux assassins qu'il avait armés.
102. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 23-24, dit en effet que Léon V, peu après son avènement (10 juillet 813), « adopta » le fils de Michel II ; cf. W. TREADGOLD, « The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus », *GRBS*, 16, 1975, p. 337.
103. *Vie de sainte Théophanè*, 14, éd. Kurtz, p. 9. Léon VI n'est pas exactement en prison, mais privé de liberté dans le palais de « La Perle ». Sur les dates, R. J. H. JENKINS, « The Chronological Accuracy of the Logothete for the Years A.D. 867-913 », *DOP*, 19, 1965, p. 102-103.
104. Et cela d'autant plus nettement que, selon l'hagiographe, Léon a été déchu de la royauté en même temps qu'il était emprisonné.
105. *Traité de Philothée* (899), dans N. OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 214-219 (« le 20 du mois, on fête, avec une procession religieuse à l'intérieur du Palais, la mémoire de saint Élie, et à travers elle la fin de l'internement de notre pieux empereur [...] »).

106. Voir la citation mise en exergue du présent chapitre.
107. Voir notamment L. DE HEUSCH, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir », dans *Le Pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'études des religions de l'Université libre de Bruxelles 1, Bruxelles, 1962, p. 15-47.
108. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 78-79.
109. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 434.
110. PSELLOS, *Chronographie*, éd. trad. Renauld, I, p. 102 ; P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 253.
111. *Antapodosis*, V, 14, éd. Becker, p. 137.
112. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 121 ; GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 49. Sur les Martinakioi, cf. C. MANGO, « Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian Dynasty », *Zbornik Radova*, 14-15, 1973, p. 20-21.
113. PSEUDO-CÉSAIRE, *Dial.*, III, 150, PG 38, col. 1052 : théorie d'Hippocrate christianisée.
114. Sont ici reprises et résumées quelques analyses de mon article « Nés dans la pourpre », *op. cit.* (n. 56), p. 105-142.
115. Ep. 144, de 1073, SATHAS, *Mésaiôniki Bibliothèkè*, V, p. 390. Il s'agit d'un projet de mariage entre Constantios Doukas, frère benjamin de l'empereur, et la fille de Robert Guiscard, à l'occasion duquel Psellos donne des explications sur le sens du mot porphyrogénète.
116. *Vie de sainte Théophanè*, 14, éd. Kurtz, p. 9.
117. Préface, l. 35-36, éd. trad. Jenkins-Moravcsik, p. 46-47.
118. Nov. 38, ZÉPOS, *Jus*, I, p. 559.
119. *Isaïe*, XLIX, 1. Les prédestinés, prophètes ou rois, sont modelés par Dieu « dès la matrice » : *Ecclésiaste*, XLIX, 7 et L, 22 ; *Jérémie*, I, 5 ; *Juges*, XVI, 17 ; *Psaumes* XXI, 10-11 et LXX, 6.
120. Sur la signification générale de l'onction, voir H. LESÈTRE, art. « Onction », *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2 (1907), col. 1805-1811 ; E. COTHENET et J. WOLINSKI, art. « Onction », *DS* XI (1982), col. 788-819. Voir plus bas, p. 68-69, 275-284.
121. Voir plus haut, 53-54.
122. Hérodote (VII, 2-3, éd. trad. Legrand, VII, p. 25) raconte la « grande contestation qui s'éleva entre les fils de Darius à propos de la royauté » : Darius avait eu, avant de monter sur le trône, des enfants d'un premier mariage, dont l'aîné était Artobazanès, puis, après être devenu roi, des enfants d'un second mariage, dont l'aîné était Xerxès ; ce dernier, conseillé par Démarate, ancien roi de Sparte, fit valoir « qu'il était né à Darius, lui, alors que celui-ci était déjà roi et en possession de l'empire des Perses, tandis qu'Artobazanès était né alors que Darius était encore un simple particulier ». Le thème est repris par Plutarque, *Vies parallèles*, « Artaxerxès », II, 4, éd. trad. Flacelière-Chambry, XV, p. 17.
123. THÉODORE L'ANAGNOSTE, *Epitome*, 419, éd. Hansen, p. 116 ; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 126. D'autres sources mentionnent la révolte, mais sans en donner la justification.
124. *Passio sancti Artemii* par le « moine Jean » (BHG 170), 41, PG 96, col. 1289. Le passage se retrouve sans modification notable dans la *Passion* métaphrasée (BHG 172), 25, PG 115, col. 1188-1189, mais il ne figure pas dans la *Passion* ancienne (BHG 169yz) éditée par J. Bidez à la suite de l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge. Le tétrarque Constance Chlore s'est,

- en effet, marié deux fois : de son premier mariage avec Hélène est né, vers 272, l'empereur Constantin le Grand, et de son second mariage avec Théodora fille de Maximien est né Constance, père de Gallus et de Julien.
125. La coutume de choisir le fils aîné comme successeur n'est jamais officialisée et peut toujours être transgressée. Cf. Jean II Comnène expliquant longuement, dans un discours-testament, en 1143, pourquoi il choisit Manuel pour lui succéder, et non pas l'aîné des deux fils qui lui restent (KINNAMOS, Bonn, p. 26-29) ; et Manuel lui-même, qui fait intervenir le synode pour régler sa succession en faveur de son fils aîné, comme si elle pouvait poser problème (I. MEDVEDEV, « Hè synodikè apophasè tès 24 Martiou 1171 hōs nomos gia tē diadochē sto thrōno tou Byzantiou », dans *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, N. Oikonomidēs éd., Athènes, 1991, notamment p. 236).
126. SKYLITZÈS CONTINUÉ, éd. Tsolakēs, p. 118 l. 5-8.
127. *Hist.*, XVIII, 9, 19-20, Bonn, III, p. 681.
128. *Chronographie*, éd. trad. Renauld, II, p. 148.
129. Tel est l'ordre hiérarchique des nominations dans un serment solennel qu'Eudocie prononce en 1067, cf. N. OIKONOMIDÈS, « Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de Byzance », *RÉB*, 21, 1963, p. 101-128, texte du document, p. 106.
130. Telle est la hiérarchie parfaitement indiquée sur les *nomismata histamenā* de la régence d'Eudocie (mai-décembre 1067), où l'on voit l'impératrice ayant à sa droite Michel et à sa gauche Constance : C. MORRISON, *op. cit.* (n. 74), II, p. 648 et pl. LXXXIX, où il faut corriger Constantin en Constance (Constantios).
131. Le *nomisma histamenon* représente alors au droit le Christ couronnant Romain et Eudocie, au revers Michel au centre, Constance à sa droite (en position de second), et Andronic à sa gauche (en troisième rang) ; *ibid.*, II, p. 649, pl. LXXXIX, avec la même correction. Les sceaux de Romain et Eudocie ont exactement la même disposition ; cf. V. LAURENT, *Les Sceaux byzantins du Médaillier du Vatican*, Vatican, 1962, p. 9 (n° 12) ; ZACHOS-VEGLERY, *Byzantine Lead Seals*, I, 1, n° 93, où l'on trouvera citées les publications de sceaux du même type.
132. Les trois fils de Constantin X figurent à nouveau au bas du chrysobulle de 1074, qu'ils signent conjointement, mais cette fois dans l'ordre « naturel » : Michel devenu empereur *autocrator*, Andronic, Constance ; cf. *Michaelis Pselli Scripta minora*, éd. Kurtz-Drexler, I, p. 334, où l'on corrigera « Constantin » en « Constance ».
133. L'une des lettres rédigées pour cette négociation présente le porphyrogénète comme un « modèle de royauté » et insiste sur le fait, bien illustré par ce qui précède, que son nom vient aussitôt après celui de l'empereur principal ; PSELLOS, Ep. 144, de 1073, SATHAS, *Mésaiôniki Bibliothèkè*, V, p. 390.
134. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 21-23, Bonn, p. 615-622.
135. Le chap. I, 42, Bonn, p. 216-217, nous conserve peut-être un protocole des acclamations prévues pour la circonstance.
136. Bonn, p. 619, l. 1-3. Ces acclamations permettraient à elles seules d'affirmer que le nouveau-né est « proclamé empereur dès l'accouchement de sa mère » (MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, 44, éd. trad.

Grégoire-Kugener, p. 37), même lorsque le couronnement proprement dit est différé.

137. Le mot *lochozéma* désigne la nourriture donnée à l'accouchée pour qu'elle ait du lait en abondance et se remette, qui est aussi distribuée en signe de réjouissance ; pour des parallèles avec des coutumes modernes, cf. KOULOULÈS, *Byzantinôn bios*, IV, p. 332.

138. C'est-à-dire sur les places et croisements de la branche occidentale de la Mésé à partir du Palais : Forum de Constantin, Tétrapylon, Forum Tauri ou de Théodose, Philadelphion, Amastrianon et Forum Bovis (avant le Xérolaphos ou Forum d'Arcadius).

139. Le verbe *déchomai*/*anadéchomai* et le substantif *anadochos* ont, dans ce rituel comme dans celui de la confession, un sens très concret qui souligne dans un cas la valeur d'« adoption », dans l'autre le report des fautes du pécheur sur son confesseur.

140. GOAR, *Euchologion*, p. 261-271.

141. En Occident comme en Orient, c'était souvent le parrain qui donnait le nom de l'enfant ; pour la Grèce contemporaine, KOULOULÈS, *Byzantinôn bios*, IV, p. 58 et n. 4.

142. Voir par exemple A. MICHEL, art. « Tonsure », *DTC* XV, 1 (1946), col. 1228-1235 ; H. LECLERCQ, art. « Tonsure », *DACL* XV, 2 (1953), col. 2430-2443.

143. Ainsi que le remarque W. T. TREADGOLD, « The Bride-shows of the Byzantine Emperors », *Byz.*, 49, 1979, p. 395-413. D'autres historiens croient à une pure fiction : L. RYDÉN, « The Bride-shows at the Byzantine Court – History or Fiction? », *Eranos*, 83, 1985, p. 175-191. Voir notre analyse, « Nés dans la pourpre », *op. cit.* (n. 56), p. 137-140.

144. Bonne mise au point de H. CAZELLES, art. « Royauté sacrale et la Bible », I : « Royauté sacrale et désacralisation de l'État dans l'Ancien Testament », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, X (1985), col. 1056-1077.

145. Du type de celle qui survient en Occident avec la reconnaissance du titre royal à Pépin le Bref en 751.

146. Salomon est, dit-on, le dixième fils de David.

147. Sur la royauté dans l'Ancien Testament, on consultera notamment : R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, p. 141-143, 145-150, 155-158 ; A. CAQUOT, « Remarques sur la loi royale du Deutéronome », *Semitica*, 9, 1959, p. 21-34 ; T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, 1975 ; B. HALPERN, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Ann Arbor, 1981 ; dans *Ancient Israel. A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, H. SHANKS éd., Washington, 1988, les contributions de A. LEMAITRE, « The United Monarchy : Saul, David and Solomon » (p. 85-108), et de S. H. HORN, « The Divided Monarchs : the Kingdoms of Judah and Israel » (p. 109-149).

148. Voir G. DAGRON, « Judas », *TM*, 11, 1991, p. 378-380.

149. On se reportera notamment à B. LEWIS, *Le Langage politique de l'Islam*, trad. fr. par O. Guitard, Paris, 1988, notamment p. 71-75, 85-87. Voir également D. S. MARGOLIOUTH, « The Sense of the Title Khalifah », dans *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, T. W. Arnold et R. A. Nicholson éd., Cambridge, 1922, p. 322-328 ; R. PARET, « Significa-

tion coranique de *Halifa* et autres dérivés de la racine *halafa* », *Studia Islamica*, 31, 1970, p. 211-217 ; Id., « *Halifat Allâh – Vicarius Dei*. Ein differenzierender Vergleich », dans *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, P. Salmon éd., Leyde, 1974, p. 224-232 ; D. SOURDEL, A. K. S. LAMBTON et F. DE JONG, art. « *Khalifa* », *Encyclopédie de l'Islam*, IV, p. 970-985.

150. Ainsi le « Prince des Princes » Bagratide, dont la souveraineté sur l'Arménie est reconnue par les Arabes, est considéré comme un *malik*.

151. Citées dans B. LEWIS, *op. cit.* (n. 149).

152. Voir R. G. KHOURY, « Calife ou roi : du fondement théologico-politique du pouvoir suprême dans l'Islam sous les califes orthodoxes et omeyyades », dans *La Syrie, de Byzance à l'Islam, VII^e-XII^e siècles*, P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais éd., Damas, 1992, p. 323-332.

153. Cette expression au singulier, *ho kata kairous basileus*, aurait assurément ravi Kantorowicz s'il l'avait remarquée.

II. PROCLAMATIONS ET COURONNEMENTS

1. *De cerimoniis*, I, 38, Bonn, p. 191-196 ; éd. trad. Vogt, *Constantin Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, II, p. 1-5.

2. Assez rarement porté, il semble n'apparaître qu'au VIII^e s., après le mariage de Constantin V avec Irène, une Khazare dont le nom était Čiček (la fleur).

3. On est passé de l'ancien *diadème*, bandeau de soie noué par derrière, au *stemma* d'or enserrant la tête, de même forme, mais rigide, orné de gemmes, perles ou émaux, portant sur le devant une grosse pierre de couleur, surmonté le plus souvent d'une croix, et agrémenté de pendeloques au niveau des oreilles. Le *stemma*, que nous traduisons par couronne, n'est pas encore pouvu d'une calotte.

4. Cette courte prière est traduite plus bas.

5. Sur le sens de cette triple exclamation, voir plus bas, p. 166.

6. Il s'agit donc du couronnement d'un « grand empereur » ayant l'*autokratia*, et non de celui d'un « petit empereur » associé.

7. Sur cet emplacement, qui sert d'appartement à l'empereur à l'intérieur même de Sainte-Sophie, voir plus bas, p. 109-113.

8. En signe de respect ; mais nous verrons que, dans le cérémonial du V^e s., les drapeaux sont au contraire redressés en signe d'allégresse et de renouveau lorsque le nouvel empereur est proclamé ; plus bas, p. 81.

9. G. OSTROGORSKY et E. STEIN, « Die Krönungsordnungen des Zerehenounebuches. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen », *Byz.*, 7, 1932, p. 185-233, pensaient que I, 38a pouvait être le protocole de couronnement de Michel I^{er} (2 octobre 811), de Léon V (11 juillet 813) ou de Michel II (25 décembre 820), et que I, 38b concernait une nomination comme empereur associé intervenue après 812, puisqu'on y trouve l'expression « empereur des Romains », peut-être le couronnement par Théophile de l'un de ses fils, Constantin (en 830) ou Michel III (1^{er} septembre 840). Fr. DOLGER (*BZ*, 36, 1936, p. 149-151) tend à préférer pour I, 38a l'avènement de Léon V, que les sources présentent comme une sorte de modèle de constitutionnalité, et fait justement remarquer que,

pour I, 38b, la formule « empereur des Romains » ne donne pas un terminus *post quem*, car elle est en usage bien avant le ix^e s. Il n'exclut pas que l'association soit celle de Romain II, couronné par son père Constantin Porphyrogénète le 6 avril 945.

10. *De cerimoniis*, I, 1, Bonn, p. 5-35 ; éd. trad. Vogt, *Constantin Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, I, p. 3-28.

11. Sur l'importance de la *mutatio vestis* dans les rituels impériaux, voir A. ALFÖDI, « Insignien und Tracht der römischen Kaiser », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 50, 1935, p. 5-9.

12. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 245-246 ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 831-832.

13. *De cerimoniis*, II, 27, Bonn, p. 627-628.

14. *De cerimoniis*, I, 43-44, Bonn, p. 217-229. La datation de ces protocoles anonymes, qui remonte à Ch. Diehl, a été ensuite reprise par tous les commentateurs, et notamment par G. OSTROGORSKY et E. STEIN, *op. cit.* (n. 9), p. 224-231.

15. Voir, par exemple, J. L. NELSON, « Inauguration rituals », dans *Early Medieval Kingship*, P. H. Sawyer et I. N. Wood éd., University of Leeds, 1977, p. 50-71.

16. Éd. trad. Verpeaux, p. 252-273. Nous étudions ce texte, p. 287-288.

17. Il s'agit d'une onction symbolique accordée par Dieu et non pas — du moins pas avant la fin du xii^e ou le début du xiii^e s. — d'une onction réelle pratiquée par le patriarche ; voir plus bas, p. 281-283.

18. GOAR, *Euchologion*, p. 726-727. Le texte de Goar repose sur le Barberini 336, qui donne le texte le plus ancien.

19. Pierre le Patrice, maître des offices entre 539 et 565, est l'auteur d'autres œuvres perdues : une histoire de l'Empire romain qui s'arrêtait à Constance II, une histoire de la charge de *magister officiorum* et des récits ou comptes rendus de missions diplomatiques en Perse, utilisés par Ménandre le Protecteur. Voir *PLRE* III, p. 994-998 (Petrus 6) ; H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich, 1978, p. 300-303 ; plus récemment, P. ANTÖNOPOULOS, *Pétros Patrikios*, Athènes, 1990. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, éd. fr. par J.-R. Palanque, Bruges, 1959, II, p. 723-729, place la composition du livre de Pierre le Patrice sur les cérémonies entre 548 et 552.

20. JEAN LYDOS, *De magistratibus*, II, 26 ; CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, préfaces aux livres I et II du *De cerimoniis*, Bonn, p. 3-5 et 516-517.

21. Voir R. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 446-449.

22. *De cerimoniis*, I, 91, Bonn, p. 410-417. H. E. DEL MEDICO, « Le couronnement d'un empereur byzantin vu par un juif de Constantinople », *ByzSlav.*, 16, 1955, p. 43-75, a trouvé dans un recueil du x^e s. en hébreu, le Yossipon, la description d'un couronnement où il croit reconnaître celui de Léon ; mais P. E. SCHRAMM, *Könige und Päpste*, III, p. 360-368, a montré qu'il s'agissait d'une interpolation et du couronnement d'un empereur germanique.

23. *De cerimoniis*, I, 92, Bonn, p. 417-425.

24. *Ibid.*, I, 93, p. 426-430.

25. *Ibid.*, I, 94, p. 431-432.

26. *Ibid.*, I, 95, p. 432-433.

27. Justinien étant très vieux mais encore vivant, l'auteur se défend de souhaiter ou d'annoncer sa mort prochaine.

28. *De cerimoniis*, I, 91, Bonn, p. 417.

29. Sur Léon I^{er}, voir *PLRE* II, p. 663-664 (Leo 6).

30. *PLRE* II, p. 729 (Flavius Areobindas Martialis).

31. Cf. CORIPPUS, *De laud. Just.*, I, v. 148 : « Te iura vocant, te sustinet aula » ; parallèle fait par S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, p. 249 n. 414.

32. Sur cette *Torqueskrönung*, voir entre autres A. ALFÖDI, *op. cit.* (n. 11), p. 52-53, qui renvoie notamment au couronnement de Julien en Gaule par un *draconarius* : AMMIEN, XX, 4, 17-18 ; JULIEN, *Or.* V, 11, éd. Bidez, I, 1, p. 232 ; LIBANIOS, *Or.* XVIII, 99, éd. Förster, II, p. 278 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, 1, PG 67, col. 373-376.

33. Encore au temps de Léon VI et de Constantin Porphyrogénète, les empereurs, même s'ils ne sont pas issus de l'armée, s'adressent aux soldats comme à leurs *systratiôtai*.

34. Le *libellarion/libellarium* est le livret portant le texte de l'allocution du souverain, lu par l'un des *libellèsiol/libellenses*, à moins que ce ne soit par un haut fonctionnaire comme le questeur ou le *magistros* ; cf. *De cerimoniis*, I, 92 et 93, Bonn, p. 418 l. 21, 423 l. 18-19, 429 l. 13-14.

35. Il y a entre les deux documents une couture visible, signalée par J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire*, I, p. 312 n. 2 ; O. TREITINGER, *Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, réimpression Darmstadt, 1956, p. 10, n. 9 ; M. McCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986, p. 210-211, n. 101.

36. Il doit s'agir de Saint-Jean de l'Hebdomon, souvent cité à propos des processions impériales (R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 413-415 ; G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, 2^e éd., Paris, 1984, p. 98-102), et non de Saints-Carpe-et-Papylos, comme on l'a parfois supposé en arguant du fait que ce sanctuaire se trouve sur le parcours allant de la Porte Dorée aux Héliénianai.

37. Le texte, qui semble ici perturbé, ne parle toutefois pas du franchissement de la Porte Dorée.

38. Faut-il comprendre que c'est un gardien du palais des Héliénianai qui attend là l'empereur ? On peut aussi penser au « Gardien » du Grand Palais, que l'empereur nomme au moment de son départ et qui viendrait ici le rejoindre à son retour, quand il est parvenu au niveau du quartier des Héliénianai, c'est-à-dire à peu près de la porte de l'ancienne enceinte constantinienne, pour l'ultime franchissement. À la fin du chapitre, il est du reste précisé que des officiers des Scholes sont restés au Palais pour ne pas le laisser sans défense. Le *mētatorion* dont il est maintenant question pourrait être celui d'un autre sanctuaire dédié au Prodrôme, celui de « la vieille porte » (R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 420-421). Sur les Héliénianai, voir V. TIFTIXOGLU, « Die Helenianai nebst einigen anderen Besitzungen im Vorfeld des frühen Konstantinopel », dans *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels*, H.-G. Beck éd., Munich, 1973, p. 49-120.

39. Voir A. ALFÖDI, *op. cit.* (n. 11), p. 65 et n. 7.

40. Il s'agit ici d'une addition datant sans doute de l'époque de Constantin VII (Bonn, p. 416 l. 16-17).

41. Cf. T. KLAUSER, « Aurum coronarium », dans Id., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, JAC, Ergänzungsband 3, Münster, 1974, p. 292-309. Bonne mise au point sur l'offrande désormais ritualisée de l'*aurum coronarium/oblaticium* dans M. McCORMICK, *op. cit.* (n. 35), p. 211-212. Dans le cérémonial du retour triomphal de l'empereur, il est prévu que l'empereur reçoive aussi des sénateurs une couronne d'or, mais qu'il en rende la contre-valeur en pièces d'or (textes édités par J. F. HALDON, *Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Vienne, 1990, C 694-698, 771-775, p. 138, 142-144).
42. Ce cérémonial est décrit dans le *De cerimoniis*, I, 1, analysé au chapitre suivant. Le texte de Pierre le Patrice permet de constater que le cérémonial, transposé dans la Sainte-Sophie de Justinien, est resté sensiblement le même. Principale différence : l'atrium de l'église théodosienne devient le vestibule sud (ou « propylées du narthex »).
43. Bonn, p. 415, l. 22.
44. C'est-à-dire si ce jour ne tombe ni un dimanche, ni à l'une des « fêtes du Seigneur », ni pendant le Carême.
45. Sur l'*adventus* et le triomphe : S. MACCORMACK, *op. cit.* (n. 31); M. McCORMICK, *op. cit.* (n. 35), qui utilise largement les protocoles de proclamation du *De cerimoniis*; J. F. HALDON, *op. cit.* (n. 41).
46. Voir E. H. KANTOROWICZ, « The "King's Advent" and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina », *The Art Bulletin*, 26, 1944, p. 207-231, repris dans Id., *Selected Studies*, New York, 1965, p. 37-81.
47. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris, 1984, p. 87-89. Sur cette croix, voir le *De cerimoniis*, I, 1; II, 15; II, 40, Bonn, p. 8-10, 591, 640.
48. Cf. R. TURCAN, « Les guirlandes dans l'Antiquité classique », *JAC*, 14, 1971, p. 92-139 (121-124 pour les triomphes).
49. Voir les images et les textes analysés par S. MACCORMACK, *op. cit.* (n. 31), p. 46-79.
50. Étude topographique de ces variations dans M. McCORMICK, *op. cit.* (n. 35), p. 209-220.
51. G. DAGRON, *op. cit.* (n. 36), p. 100; sur l'*antiquissima pulchra porta* de Buondelmonti, qui n'est autre que la « porte dorée » de la muraille constantinienne, voir C. MANGO, *Le Développement urbain de Constantinople (IV^e-VII^e siècles)*, 2^e éd., Paris, 1990, p. 24-25.
52. *Scriptores originum constantinopolitanarum*, éd. Preger, p. 174 (§ 45); G. DAGRON, *op. cit.* (n. 47), p. 85.
53. Bonn, p. 417, l. 7-9.
54. Voir l'analyse de Ai. CHRISTOPHILOPOULOU, *Eklogè, anagoreusis kai stépsis tou byzantinou autokratoras*, Pragmatéiai tès Akadēmias Athēnōn, XXII, 2, Athènes, 1956, p. 39-44.
55. Il s'agit du portique du Triklinos des XIX Lits.
56. Bonn, p. 419, l. 7-8. Toute nomination impériale est supposée venir d'une instance « populaire », comme on le voit, pour la proclamation de l'empereur dans *De cerimoniis*, I, 93 et pour les promotions de César et de Nobélissime, *ibid.*, I, 43-44.
57. Bonn, p. 420, l. 15-16. Allusion à l'origine isaurienne de Zénon.
58. Sandales dorées et bandes de lin entourant la jambe comme des bas, qui appartenaient au costume consulaire, triomphal, puis impérial.

59. Sur Justin, voir *PLRE II*, p. 648-651 (Iustinus 4); sur son avènement, E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, éd. fr. par J.-R. Palanque, Bruges, 1959, II, p. 219-220.
60. Bonn, p. 426, l. 3-4.
61. *Ibid.*, l. 5-6.
62. Une rivalité existe entre les deux corps de garde, celui des Scholes et celui des Excubites. Sur Celer, voir *PLRE II*, p. 275-277 (Celer 2).
63. *PLRE II*, p. 609 (Iohannes 65).
64. *PLRE II*, p. 840-842 (Fl. Patricius 14); Reiske n'a pas compris qu'il s'agissait d'un nom propre.
65. Bonn, p. 431, l. 3-4.
66. Fils d'Ariane et de Zénon, Léon le Jeune est né en 467, a été nommé César en octobre 473, consul pour l'année 474. Devenu seul empereur à la mort de Léon I^{er}, le 18 janvier 474, il couronne son père Zénon le 9 février et meurt la même année à l'âge de sept ans; cf. *PLRE II*, p. 664-665 (Leo 7).
67. C'est-à-dire la partie occidentale de la Mésè; cf. C. MANGO, *op. cit.* (n. 51), p. 28 et 30, n. 44.
68. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 693.
69. Bonn, p. 701; la Chronique donne la date du lundi 6 octobre, qui est inexacte puisque le 6 octobre tombe un mardi; il faut donc corriger soit le jour de la semaine, soit le quantième du mois.
70. *Breviarium*, 2, éd. trad. Mango, p. 36-38.
71. Éd. de Boor, p. 298-299.
72. *De cerimoniis*, II, 27, Bonn, p. 628.
73. MANSI, XII, col. 192; voir Ai. CHRISTOPHILOPOULOU, *op. cit.* (n. 54), p. 76.
74. NICÉPHORE, *Breviarium*, 48, éd. trad. Mango, p. 114-117; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 383.
75. NICÉPHORE, *Breviarium*, 52, éd. trad. Mango, p. 120-121.
76. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 502.
77. R. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 234-235.
78. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 4-6.
79. *Ibid.*, p. 236-237 (église construite par Basile I^{er}).
80. Éd. HALDON, *op. cit.* (n. 41), p. 140-146, qui retient la date de 878 plutôt que 879; sur les deux triomphes de Basile I^{er} (873 et 878/879), voir M. McCORMICK, *op. cit.* (n. 35), p. 154-157, 169.
81. La *Vita Basilii* précise pour chacun des deux triomphes que Basile reçut « la couronne de victoire des mains du patriarche, comme les anciens empereurs » (40 et 49, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 271 et 284); et le protocole du triomphe de 878/879 parle d'une couronne d'or offerte par le préfet « comme autrefois », c'est-à-dire comme au temps de Justinien, dont le protocole de triomphe pour 559 est donné précédemment dans le même traité. Faut-il faire le parallèle avec le passage de GÉNÉSIO sur un nouveau couronnement (éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 80; voir plus bas, p. 102, 205; M. McCORMICK, *op. cit.* [n. 35], p. 156-157)?
82. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 703-704.
83. Voir plus haut, p. 48-49.
84. *De cerimoniis*, II, 27, Bonn, p. 627-628.
85. Sergios, qui meurt le 9 décembre de la même année.

86. En réalité son demi-frère.
 87. Au dire de Théophane, c'est là qu'Héraclius lui-même aurait été couronné.
 88. Après les salutations, les dignitaires sortent en effet de l'Augousteus dans la cour du Tribunal (*aréa*), où ils se tiennent sur les marches.
 89. Il s'agit de la cour intérieure formée par le Tribunal des XIX Lits.
 90. Le mot *harma* a parfois ce sens dans le *Livre des cérémonies* (Bonn, p. 392 l. 15, 558 l. 2, 628 l. 15, 676 l. 15); cf. R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin-Amsterdam, 1969, I, p. 3.
 91. NICÉPHORE, *Breviarium*, 31, éd. trad. Mango, p. 82-83.
 92. Cf. Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, II, 2, Washington, 1968, p. 402; W. TREADGOLD, « The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845 », *DOP*, 33, 1979, p. 166-167 et n. 34 : Constant II est sans doute couronné à Pâques 654, Constantin V à Pâques 720, Léon IV à la Pentecôte 751, Constantin VI à Pâques 776; Staurakios fils de Nicéphore I^{er} sans doute à Noël 803; Théophylacte fils de Michel I^{er} à Noël 811; Constantin fils de Léon V à Noël 813; Basile I^{er} à la Pentecôte 866; Constantin premier fils de Basile sans doute à l'Épiphanie 868; Léon VI à l'Épiphanie 870; Constantin VII à la Pentecôte 908; les enfants de Romain Lécapène à la Pentecôte 921 et à Noël 924; Romain II à Pâques 945; Basile II à Pâques 960 et Constantin VII à Pâques 962.
 93. Voir plus haut, p. 42, 57.
 94. Éd. de Boor, p. 449-450; voir plus haut, p. 42.
 95. I, 91, Bonn, p. 410-411.
 96. Il faut corriger 14 en 24 dans le texte de Théophane.
 97. Sur l'association et son sens à l'époque des Capétiens jusqu'au XIII^e siècle, voir A. W. LEWIS, *Le Sang royal, la famille capétienne et l'État France, X^e-XIV^e siècle*, trad. J. Carlier, Paris 1986, p. 65-74.
 98. Notons toutefois que le *De cerimoniis* (I, 62, 63 et 65) donne le cérémonial pour la veille et le jour d'une réception avec « ballet » qui est plus précisément, d'après les acclamations, un anniversaire d'autokratia; il fournit aussi des indications sur les promotions et distributions qui se font à l'occasion « de l'autokratia, du couronnement, de la naissance et du mariage » des empereurs (II, 33 et 53).
 99. Voir N. OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 221 et n. 265, 225, 229.
 100. Ainsi à la mort d'Héraclius, cf. NICÉPHORE, *Breviarium*, 28, éd. trad. Mango, p. 76-79.
 101. NICÉPHORE, *Breviarium*, 30, éd. trad. Mango, p. 80-81.
 102. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 466.
 103. GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 51-52; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 79.
 104. GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 80; voir plus haut p. 95 et plus bas p. 205.
 105. W. SICKEL pensait que Marcien avait été le premier empereur couronné par le patriarche (« Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert », *BZ*, 7, 1898, p. 517); son opinion a été critiquée par W. ENSSLIN (« Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell », *BZ*, 42, 1943-

- 1949, p. 101-115 et 369-372, version complète parue à Würzburg en 1947), et par Ai. CHRISTOPHILOPOULOU (*op. cit.* [n. 54], p. 65-66). O. TREITINGER (*op. cit.* [n. 35], p. 27-31) estime que l'empereur n'avait, de toute façon, nul besoin d'être couronné par le patriarche.
 106. Voir, par exemple, THÉOPHANE à propos du couronnement de Théophylacte par son père Michel I^{er} (éd. de Boor, p. 494), ou SKYLITZÈS à propos du couronnement de Constantin VII par son père Léon VI (éd. Thurn, p. 189).
 107. Bonn, p. 367.
 108. Bonn, p. 590.
 109. Éd. de Boor, p. 103.
 110. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 110; MALALAS écrit « Après le règne de Marcien, le très divin Léon fut couronné par le sénat » (Bonn, p. 369).
 111. Le patriarche, soupçonnant Anastase d'être favorable aux monophysites, mit cette condition à son couronnement; même mention pour Phocas en 602, Léon III en 716, Michel I^{er} en 811, Léon V en 813, cf. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 136 (Anastase I^{er}), 289 (Phocas), 390 (Léon III), 493 (Michel I^{er}), 502 (Léon V); GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 20 (Michel II). Le serment lui-même est conservé dans le *Traité des offices* du PSEUDO-KODINOS, éd. trad. Verpeaux, p. 252-254.
 112. NICÉPHORE, *Breviarium*, 31, éd. trad. Mango, p. 82-83.
 113. *De cerimoniis*, I, 60, Bonn, p. 275-276.
 114. Voir plus bas, p. 119-120, 221-225.
 115. Ce que certains textes appellent « recevoir l'oracle de la royauté », voir plus bas, p. 202.
 116. J. BARBEY, *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, 1992, p. 37-42.
 117. Voir plus bas, p. 281-283.

III. CÉRÉMONIAL ET LIEUX DE MÉMOIRE

1. *De cerimoniis*, I, 1, Bonn, p. 5-35; trad. Vogt, *Constantin Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, I, p. 3-28. Pour l'itinéraire processionnel et la topographie du Palais, on se reportera, en attendant une nouvelle édition commentée en cours de préparation, à A. VOGT, *Commentaire*, I, p. 5-78, et au plan que nous reproduisons, qui n'est pas exact, mais suggestif.
 2. Cf. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 149-150 (n° 7).
 3. Voir notamment A. PERTUSI, « Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina », dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXIII, 1975, *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spolète, 1976, II, p. 515-521; la verge de Moïse et les insignes dérivés de cet illustre modèle sont conservés en effet dans l'église Saint-Théodore, cf. *De cerimoniis*, II, 40, Bonn, p. 640. Voir plus bas, p. 114, 224.
 4. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 208 (n° 86).
 5. *Ibid.*, p. 487 (n° 2).
 6. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 473-474 (n° 3). Il s'agit de la principale église de l'ancien Palais. *De cerimoniis*, II, 40, Bonn, p. 640, confirme que la croix de Constantin et les insignes dérivés sont conservés à Saint-Étienne.

7. Autre église du Palais, où sont entreposés les étendards impériaux ; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 511-512 (n° 12).
8. C'est-à-dire l'original ou une réplique de la Sainte Face d'Édesse, apportée à Constantinople en 945.
9. Sur les quatre « factions », « dèmes » ou « couleurs », leur organisation et leurs activités, voir notamment, pour la haute époque, Alan CAMERON, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976. À l'époque qui nous intéresse, l'activité séditeuse des dèmes a cessé, mais non les courses de chevaux, et les représentants des couleurs sont intégrés au cérémonial officiel. Les deux « couleurs » principales, le Vert et le Bleu, sont dites « pératiques », c'est-à-dire extérieures à la ville ; les deux « couleurs » secondaires qui leur sont rattachées, le Rouge et le Blanc, sont dites « politiques », c'est-à-dire intérieures à la ville, et parfois appelées « Vert politique » au lieu de Rouge, « Bleu politique » au lieu de Blanc. Description de l'ensemble du système dans R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin-Amsterdam, 1969, I, p. 420-441, 559-561.
10. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 50 (n° 4).
11. Sur la Chalcé, sa topographie et son histoire, cf. C. MANGO, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhague, 1959, p. 73-107.
12. R. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 59-62 ; C. Mango, *op. cit.* (n. 11), p. 42-47. Cette place, plus ou moins fermée et annexée au Palais, devait être traversée pour aller à Sainte-Sophie. S'y trouvait la statue équestre de Justinien au sommet d'une colonne. Peut-être dans le même espace, entre le Palais et l'église, trouvait place aussi l'ancien Tétrastéon. Le patriarcat et ses dépendances sont à situer sur le côté nord de l'Augustéon.
13. R. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 102-103. Description par Hârûn Ibn Yahyâ du mécanisme qui fait apparaître à chaque heure une figurine différente : A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, II, 2, Bruxelles, 1950, p. 392.
14. Sur les portes de Sainte-Sophie, voir notamment Chr. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, Wiesbaden, 1973, p. 46-52 et 68. S'il est vrai que la « Belle Porte », au singulier, désigne dans le *De cerimoniis* la porte de bronze du vestibule sud ouvrant sur le narthex, l'expression « les Belles Portes » (*hōraiai pylai*) se rencontre dans d'assez nombreux textes pour désigner ce que le *De cerimoniis* appelle les « Portes impériales » ouvrant le narthex sur la nef centrale.
15. Comme nous allons le voir, Sainte-Sophie compte deux *mētatoria*, celui du vestibule, simple portière abritant des regards, et l'ensemble de pièces réservées à l'empereur dans le collatéral sud et dans la tribune correspondante ; voir J. B. PAPADOPOULOS, « Le Mutatorion des églises byzantines », dans *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest, 1948, p. 366-372 ; et surtout Chr. STRUBE, *op. cit.* (n. 14), p. 72-81, qui fait un parallèle entre Sainte-Sophie et les autres églises de Constantinople où l'empereur se rend en procession.
16. GOAR, *Euchologion*, p. 733-734, nous conserve deux prières que prononce le patriarche chaque fois qu'il rencontre l'empereur.
17. En dehors du *De cerimoniis*, elles sont parfois appelées, comme nous l'avons dit, *hōraiai pylai* ; ou encore *pylai megalai, mésoi pylōnes* (*Typikon de la Grande Église*, éd. Mateos, I, p. 144 ; II, p. 62, 88).

18. Voir O. TREITINGER, *Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, réimpr. Darmstadt, 1956, p. 60.
19. Sur la disposition de ces éléments, voir S. G. XYDIS, « The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia », *The Art Bulletin*, 29, 1947, p. 1-24 ; K. KREIDL-PAPADOPOULOS, « Bemerkungen zum justinianischen Tempel der Sophienkirche in Konstantinopel », *JÖBG*, 17, 1968, p. 279-289 ; G. P. MAJESKA, « Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople : The Green Marble Bands on the Floor », *DOP*, 32, 1978, p. 299-308.
20. Trad. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 94-95.
21. Sur le Saint-Puits, voir C. MANGO, *op. cit.* (n. 11), p. 60-72.
22. Voir par exemple *De cerimoniis*, I, 1, Bonn, p. 26-33, pour la Nativité de la Théotokos ; I, 22, p. 124-128, pour l'Exaltation de la Croix ; I, 23, p. 128-136, pour Noël ; I, 27, p. 147-154, pour l'Hypapantè (= Purification de la Vierge), etc.
23. *De cerimoniis*, I, 28, Bonn, p. 159.
24. Voir E. ANTONIADES, *Ekphrasis tēs Hagias Sophias*, Athènes, 1907, I, p. 46 et 50-51, et surtout C. MANGO, *op. cit.* (n. 11), p. 73-92.
25. C. MANGO, *ibid.*, p. 60-70, a étudié en détail, à partir du *De cerimoniis*, les communications diverses entre le *mētatorion* du collatéral, le Saint-Puits, le sanctuaire, et le *mētatorion* de la tribune. Certaines portes anciennes sont encore visibles dans la maçonnerie du mur est du collatéral ou de la tribune. Mango a certainement raison de penser que l'ensemble des pièces du *mētatorion* devait occuper tout le dernier compartiment est du collatéral sud (et la portion correspondante de la tribune sud), à partir du pilier sud-est de la coupole ; cf. R. J. MAINSTONE, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, Londres, 1988, p. 225-226. La délimitation, qui ne semble pas avoir laissé de traces sur le dallage, a pu être faite de tentures et de cloisons légères. La tentative de T. F. MATHEWS pour placer le *mētatorion* et « the emperor's box » au milieu du collatéral sud, entre les grands piliers sud-est et sud-ouest, en raison de traces dans le sol, ne me paraît pas entièrement convaincante (*The Early Churches of Constantinople : Architecture and Liturgy*, University Park et Londres, 1971, p. 96, fig. 50 et pl. 87-88).
26. *Diègèsis*, 6, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 81-82 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris, 1984, p. 199 et n. 57, 207 ; sur l'emplacement des *diabatika*, C. MANGO, *op. cit.* (n. 11), p. 87-91.
27. Du latin *finis* ; cf. *De cerimoniis*, II, 20, Bonn, p. 614, l. 13 (où elle est identifiée avec le *pi* devant la loge de l'Hippodrome).
28. G. P. MAJESKA, *op. cit.* (n. 19), p. 299-308 ; voir aussi T. F. MATHEWS, *op. cit.* (n. 25), p. 120 ; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 207 et 254. Les trois *phinaï* les plus occidentales sont rectilignes, mais la *phina* la plus orientale a une forme en U de manière à inclure à la fois le sanctuaire, la *soléa* et l'ambon. Pour l'unique *potamion* de Sainte-Sophie de Thessalonique, cf. J. DARROUZÈS, « Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel », *RÉB*, 34, 1976, p. 45-78.
29. *Diègèsis*, 22, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 98-99 ; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 206 et 248, n. 162.
30. Voir plus haut, p. 106, et plus bas, p. 224.

31. EUSEBE, *Hist. eccl.* IX, 9, 5-9. Autres comparaisons de Constantin avec Moïse ou David dans EUSEBE : *Vita Constantini*, I, 1-4 ; 6-9 ; 12 ; 38 ; IV, 73-75 ; *Hist. eccl.*, X, 1 ; 4 ; 9.
32. *Patria*, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 247 (n° 88).
33. Voir G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 273 et pl. VIII ; G. PRINZING, « Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert », dans *Fontes minores*, VII, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 6-26.
34. Ainsi, *Anthologie palatine*, I, 106 v. 8.
35. Le *thysiatèrion* est parfois appelé *hiératéion* dans le *Typikon de la Grande Église*, éd. Mateos, voir Index, II, p. 298.
36. Le *De cerimoniis*, I, 23, Bonn, p. 132-134, est encore plus clair à ce sujet que le chapitre que nous avons analysé (I, 1).
37. Voir plus bas, p. 288.
38. Canon 69, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 466, analysé plus bas avec les commentaires des canonistes du XII^e s., p. 268-269.
39. G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 329-330.
40. THÉOPHANE, éd. de BOOR, p. 453-454 ; version un peu différente dans CONSTANTIN PORPHYROGÈNÈTE, cité plus bas, n. 46.
41. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 245-246 ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 831-832 ; voir plus haut, p. 77.
42. *Diagèsis*, 23, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 100 ; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 206, 249-250 ; voir aussi B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 92.
43. THÉOPHANE, éd. de BOOR, p. 281.
44. NICÉPHORE, *Breviarium*, 30, 31, éd. trad. Mango, p. 80, 82 ; THÉOPHANE, éd. de BOOR, p. 299.
45. THÉOPHANE, éd. de BOOR, p. 453-454.
46. *De administrando imperio*, 13 l. 24-72, éd. trad. Moravcsik-Jenkins, p. 66-69. Explication de ce passage plus bas, p. 221-225.
47. THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, 18, 1-19, éd. Parmentier, p. 307-312. Ce passage se trouve intégralement reproduit dans la *Vie* anonyme grecque de saint Ambroise aux § 20-25, PG 116, col. 872-877 (voir plus bas, n. 69) ; sur l'épisode lui-même : J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports entre l'Église et l'État à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1933, p. 227-250 ; Cl. MORINO, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Rome, 1963 (notamment le chap. VI). Même récit dans SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, 25, et dans toute l'historiographie byzantine postérieure.
48. Précédemment, le 1^{er} mai 906, Léon s'était lui-même abstenu, par prudence, de « demander l'entrée » pour la fête de la « dédicace » de la Née, haut lieu de la dévotion dynastique des Macédoniens : *Vie d'Euthyme le Patriarche*, 11, 12, 13, éd. trad. Karlin-Hayter, p. 70-71, 78-79, 84-85.
49. C'est-à-dire par les portes latérales qui permettent de passer du narthex dans le collatéral sud de l'église, et donc de gagner directement le grand *métatorion*.
50. Même expression que dans Théodore et dans la *Vie de saint Ambroise* à propos de Théodose.
51. La scène se passe dans le *triklinos* du *métatorion*, où l'empereur tient salon et, comme nous l'avons dit, est chez lui.

52. Aréthas de Patras, métropolite de Césarée, qui est alors le plus farouche adversaire du « quatrième mariage ».
53. Le général Andronic Doukas, calomnié et compromis par un familier de l'empereur, Samonas, était entré en rébellion en 905, avec sa famille, quelques partisans et peut-être la complicité de Nicolas Mystikos, dans la région d'Iconium ; puis, fort de l'alliance arabe, il avait rejoint Bagdad en 907 ; cf. M. CANARD, « Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au X^e siècle », *Bulletin d'Études orientales de l'Institut français de Damas*, 13, 1949-1950, p. 55-62, repris dans Id., *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, Variorum Reprints, Londres, 1973 ; R. J. H. JENKINS, « Leo Choerosphactes and the Saracen Vizier », *Zbornik Radova*, 8, 1963, p. 167-175.
54. *Vie d'Euthyme le Patriarche*, 12, éd. trad. Karlin-Hayter, p. 74-79.
55. *Ibid.*, p. 109.
56. ARÉTHAS, *Scripta minora*, éd. Westerink, I, p. 317 ; il se souvient évidemment de l'attitude prêtée à Théodose I^{er} à Milan dans le récit de Théodore.
57. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 285-286 ; voir aussi LÉON LE DIACRE, Bonn, p. 98-99.
58. *Diagèsis*, 27-28, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 104-105 ; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 207-208, 303-313.
59. La répression de la révolte « Nika » (« Sois vainqueur »), en 532, aurait fait, selon les sources, 30 000 morts à l'Hippodrome de Constantinople.
60. Voir, par exemple, M. LOUKAKI, « Première didascalie de Serge le Diacre : éloge du patriarche Michel Autôreianos », *RÉB*, 52, 1994, p. 164-169.
61. *Vie de Moïse*, II, 153, éd. Arnaldez, Mondésert, Pouilloux, Savinel, p. 258.
62. I, 25 ; I, 28 ; I, 30, Bonn, p. 141 l. 2-3, 159 l. 1, 169 l. 24-170 l. 1, et *passim*.
63. MICHEL LE SYRIEN, *Chron.*, trad. Chabot, II, p. 503-504 ; *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, 165, trad. Chabot, CSCO, *Scriptores Syri* 56, p. 242-243.
64. *Leges homeritarum*, PG 86, col. 569.
65. *Scriptor incertus de Leone Armenio*, Bonn, p. 356-357.
66. *Vie de sainte Théophanè*, 19, éd. Kurtz, p. 13.
67. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 260-261 ; voir aussi ZONARAS, Bonn, III, p. 499.
68. *De cerimoniis*, II, 27, Bonn, p. 627.
69. Il ne s'agit pas, en effet, de la *Vie* latine écrite par Paulinus et traduite en grec (BHG 67, éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta hierosolymitika stachyologias*, I, p. 27-88), où les épisodes du repentir impérial tiennent relativement peu de place, mais d'une *Vie* grecque anonyme (BHG 68 et 68b, PG 116, col. 861-881), passée dans les ménologes à la date du 7 décembre (voir A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I, Leipzig, 1937, p. 395, 517, 522).
70. THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, 18, 20-25, éd. Parmentier, p. 312-313, repris mot à mot dans la *Vie* grecque anonyme aux § 26-27 (PG 116, col. 877). Dans le récit de Théodore, et par conséquent dans la tradition byzantine, cet épisode se place aussitôt après la pénitence de 390. SOZOMÈNE, *Hist.*

eccl., VII, 25, PG 67, col. 1496, n'établit pas de lien chronologique et cite seulement le problème de la place de l'empereur pendant l'office comme une autre leçon donnée par Ambroise à l'empereur. En fait, il semble que cet épisode soit à placer en octobre 388, dès l'arrivée de Théodose à Milan, et non en 390 ; cf. F. J. DOLGER, « Kaiser Theodosius der Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie », dans *Antike und Christentum*, I, 1929, p. 61-63 ; A. LIPPOLD, art. « Theodosius I. », *RE*, Suppl. XIII (1973), col. 879-880 ; F. KOLB, « Das Bussakt von Mailand : zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike », dans *Geschichte und Gegenwart. Festschrift K. D. Erdmann*, Neumünster, 1980, p. 41-74.

71. RALLÉS-POTLÉS, *Syntagma*, II, p. 466-467, voir plus bas, p. 268-269. Sur le changement dans la liturgie attribué à l'influence d'Ambroise : O. TREITINGER, *op. cit.* (n. 18), p. 136 et n. 4.

72. Sur ces deux aspects de la mémoire dans le Moyen Âge chrétien, voir le bel article de O. G. OEXLE, « Memoria und Memorialüberlieferung », *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, p. 70-95.

73. C. MANGO, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Washington, 1962, notamment p. 24-25 et fig. 8-10.

74. *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Preliminary Report on the First Year's Work, 1931-1932. The Mosaics of the Narthex*, Oxford, 1933.

75. « Further Observations on the Narthex Mosaic in St. Sophia at Istanbul », *DOP*, 22, 1968, p. 151-166.

76. « Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia », *DOP*, 30, 1976, p. 151-172. De la bibliographie antérieure, retenons l'interprétation de A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, p. 100-106, et *L'Iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957, p. 239-241, qui met la mosaïque en rapport avec l'Annonciation en se fondant sur la quatrième homélie de Léon VI. À l'étude de N. Oikonomidès ont répondu un article de Z. A. GAVRILOVIC, « The Humiliation of Leo VI the Wise (The Mosaic of the Narthex at Saint Sophia, Istanbul) », *Cahiers archéologiques*, 28, 1979, p. 87-94, qui tente de montrer que la scène représente le « don de l'Esprit » et de la « Sagesse » à l'empereur ; une mise au point de R. CORMACK, « Interpreting the Mosaics of St. Sophia at Istanbul », *Art History*, 4, 1981, p. 131-149 (notamment 138-141), qui admet l'interprétation iconographique, mais laisse ouvert le problème de l'identification de l'empereur, semblant pencher pour Basile I^{er} plutôt que pour Léon VI ; un article de A. SCHMINCK, « "Rota tu volubilis." Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken », dans *Cupido legum*, L. Burgmann, M. Th. Fögen et A. Schminck éd., Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 211-234, qui suppose que l'empereur représenté est Basile I^{er} et qu'une image du patriarche Photius lui faisait pendant, effacée à la suite d'une *damnatio memoriae*.

77. Sur le sens de la proskynèse et ses transcriptions iconographiques relativement rares, voir R. GUILLAND, « La cérémonie de la proskynèsis », *RÉG*, 59-60, 1946-1947, p. 251-259, repris dans *Id.*, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin-Amsterdam 1967, I, p. 144-150 ; O. TREITINGER, *op. cit.* (n. 18), p. 84-94. Du point de vue iconographique : A. GRABAR, *L'Empereur*, *op. cit.* (n. 76), p. 101 et n. 3, qui compte seulement cinq exemples de proskynèses impériales ; C. BERTELLI, *La Madonna di Santa Maria in Trastevere*, Rome, 1961, p. 60-62, qui compte quinze exemples avant le

x^e s. ; et surtout A. CUTLER, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park et Londres, 1975, p. 53-65.

78. Telle est la conclusion des études archéologiques citées plus haut, ce qui suffit à invalider l'interprétation proposée par A. SCHMINCK, *op. cit.* (n. 76).

79. Sans doute l'empereur, à cet endroit, ne se prosterner-t-il pas, mais s'incline-t-il profondément.

80. Jean MAUROPOUS, *Épigramme* 75, éd. Lagarde, p. 38 ; cité par N. OIKONOMIDÈS, *op. cit.* (n. 76), p. 158, n. 24.

81. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 669 ; ZÉPOS, *Jus*, I, p. 192-196 ; voir maintenant éd. Westerink. N. OIKONOMIDÈS, *op. cit.* (n. 76), note que le mot *eirène* et le verbe *eirèneuein* ne se rencontrent pas moins de quatorze fois dans le préambule du Tome d'Union, ce qui est à mettre en rapport avec la légende de la mosaïque : « Paix à vous ». Pour la commémoration de cette « Union de l'Église », le *De cerimoniis* prévoit une procession entre Sainte-Sophie, église de la Sagesse du Christ, et Sainte-Irène, église de la Paix du Christ (I, 36, Bonn, p. 186-187).

82. N. OIKONOMIDÈS, « La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912) » et « La "préhistoire" de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie », *BZ*, 56, 1963, p. 46-52 et 265-270 ; B. FLUSIN, « Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le patriarche ? », *TM*, 9, 1985, p. 119-131 (texte et traduction) ; 10, 1987, p. 233-260 (commentaire).

83. Passage traduit plus haut, p. 123.

84. L'épisode est raconté dans *II Rois*, XI-XII. David exprime également son repentir dans le *Psaume* XI : « [...] Iahvé, aie pitié de moi, guéris mon âme, car j'ai péché contre toi. » Le thème du repentir de David pour son double crime est exploité dans la *Palaea historica*, dans A. A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I, Moscou, 1893, p. 282-283.

85. Voir le *Parisinus gr.* 510 (880/883), fol. 143^v ; le *Parisinus gr.* 139 (seconde moitié du x^e s.), fol. 136^v ; le *Marcianus gr.* 17 (du règne de Basile II, 976-1025), fol. IV^v.

86. *II Rois*, XXIV ; *I Chron.*, XXI-XXII ; le schéma biblique est appliqué à Justinien, constructeur de Sainte-Sophie dans un récit anonyme du ix^e siècle sans doute, voir G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 293 s.

87. Voir les références et analyses données par L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, IV, Philadelphie, 1913, p. 123-176 (notamment 165-172) : bien affermi sur son trône et sûr de sa légitimité, Salomon oublie les préceptes du Deutéronome et Dieu décide de le punir pour ses péchés. Afin d'achever le Temple, Salomon capture Asmodée, prince des démons, mais se laisse séduire par lui et perd l'anneau qu'il possédait, sur lequel était inscrit le nom de Dieu. Banni de son royaume, il va en mendiant de ville en ville, connaît l'humiliation, comprend que Dieu punit pour leurs péchés ceux qu'il aime, se repent, est pardonné et chasse Asmodée, qui régnait à sa place et se faisait passer pour lui.

88. *Coran*, Sourate XXXVIII, 30.

89. Ne donnons ici qu'un exemple de la familiarité des Byzantins avec le Psautier : d'après l'auteur de sa *Vie*, sainte Théophanè, première femme de Léon VI, apprit les *Psaumes* par cœur dès l'âge de six ans et, devenue

impératrice, « chantait David » sept fois par jour (5 et 22, éd. Kurtz, p. 3 et 15).

90. *Hist.*, II, 29.

91. C'est la version donnée par les *Actus Silvestri* et les sources qui en dépendent ; voir la *Vie grecque* de saint Silvestre, éd. Combefis, p. 279 : Silvestre demande à Constantin, avant le baptême, de jeûner pendant une semaine, de quitter ses habits de pourpre, de s'enfermer dans sa chambre et de se prosterner sur le sol en pleurant et gémissant, de s'accuser devant Dieu d'avoir tué par aveuglement ses saints serviteurs, martyrs de ses persécutions.

92. G. DAGRON, *op. cit.* (n. 26), p. 93.

93. KÉDRÉNOUS, Bonn, I, p. 571-572 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 87-89.

94. Voir plus haut, p. 120-121.

95. ZOSIME, *Hist.*, IV, 44.

96. *Vie de saint Ambroise* par PAULINUS (BHG 67), 24, éd. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Analekta hiérosolymitikès stachyologias*, I, p. 55. Il s'agit de la répression de Thessalonique ; rien ne justifie donc le péché d'« adultère », sinon l'assimilation de Théodose à David.

97. Voir plus haut, p. 127 et n. 69.

98. MANSI, XVI, col. 94 et 356.

99. NICÉTAS PAPHLAGON, *Vie du patriarche Ignace*, PG 105, col. 549. Basile fit alors attendre de longs mois les évêques du concile de 879-880 avant de présider la séance de signature et de promulgation des actes. Sur les apparitions de Constantin à son père et les tentatives de canonisation, voir plus bas, p. 208.

100. *Vie de saint Basile le Jeune*, éd. Vilinskij, p. 284-285, 307 ; LIUTPRAND, *Antapodosis*, I, 10 ; III, 33-34, éd. Becker, p. 9, 89-90, où l'apparition précède, plus logiquement, la construction de l'église dédiée à saint Michel. Quoi qu'en disent les sources, la dévotion des Macédoniens à saint Michel n'est pas seulement expiatoire, voir plus bas, p. 205.

101. *Vie d'Euthyme le Patriarche*, I, éd. Karlin-Hayter, p. 4-5 ; le PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 699-700, ajoute au nom de Santabarénos celui de Photius.

102. G. MORAVCSIK, « Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I. », *DOP*, 15, 1961, p. 59-126 ; A. MARKOPOULOS, « An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I », *DOP*, 46, 1992, p. 225-232.

103. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, 2^e éd., Paris, 1984, p. 341-344 ; Id., *op. cit.* (n. 26), p. 78-97.

104. Voir, par exemple, ARÉTHAS, *Scripta minora*, éd. Westerink, p. 17 l. 27 ; p. 138 l. 1-4.

105. C. MANGO, « Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty », *Zbornik Radova*, 14-15, 1973, p. 17-27, pour qui les doutes seraient fondés ; interprétation contraire de P. KARLIN-HAYTER, « L'enjeu d'une rumeur. Opinion et imaginaire à Byzance au IX^e siècle », *JOB*, 41, 1991, p. 85-111.

106. B. FLUSIN, *op. cit.* (n. 82), p. 128-129.

107. Éd. trad. Vogt-Hausheer, p. 74-75 ; JUSTINIEN, *Novelle* 7, 2, 1.

108. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 23, Bonn, p. 622 ; voir G. DAGRON, « Nés dans la pourpre », *TM*, 12, 1994, p. 121-122, 127-128.

109. EUTYCHIOS D'ALEXANDRIE (Sa'ld ibn Batriq), trad. M. Canard, dans

A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, II, 2, Bruxelles, 1950, p. 25-26 ; Al-Makīn (Elmacin), trad. latine par Thomas Erpenius, p. 180.

110. Voir notamment la lettre de NICOLAS MYSTIKOS au pape Anastase III, *op. cit.*, éd. trad. Jenkins-Westerink, p. 228-233.

111. B. FLUSIN, « Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche ? », *op. cit.* (n. 82), p. 48-49.

112. N. OIKONOMIDÈS, *op. cit.* (n. 82), p. 48-49.

113. I. ŠEVČENKO, « Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes », *DOP*, 23-24, 1969-1970, p. 185-228 (p. 197 et 202 pour les poèmes cités).

114. *Pour la défense des Trois Chapitres*, XII, 4-5, PL 67, col. 849-850.

IV. CONSTANTIN LE GRAND : LA SAINTETÉ IMPÉRIALE

1. Cité par Fr. J. DÖLGER, « Die Taufe Konstantins und ihre Probleme », dans *Konstantin der Grosse und seine Zeit, Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 (Mélanges A. de Waal)*, Fr. J. Dölger éd., Römische Quartalschrift, Suppl. XIX, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 377-381, voir p. 380, où il faut corriger Philipin en Philpin.

2. J. A. STRAUB, « Constantine as *koinos episkopos*. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty », *DOP*, 21, 1967, p. 37-55, notamment p. 46. La légende de Philippe, successeur de Gordien et prédécesseur de Dèce, esquisse en effet le portrait d'un empereur chrétien bien différent de celui de Constantin : EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 34 : « On raconte que l'empereur Philippe était chrétien et qu'au jour de la dernière vigile pascalle, il voulut prendre part avec la foule aux prières dites à l'église » ; le chef de l'église lui aurait imposé, comme non-baptisé, confession et pénitence, ce que Philippe aurait accepté, montrant par là « la sincérité et la piété de ses dispositions en ce qui concerne la crainte de Dieu » ; OROSE, *Histoires. Contre les païens*, VII, 20, 1-2, éd. trad. Arnaud-Lindet, III, p. 55.

3. Bonn, p. 225-226, 236 s., 252-257, 260, 262.

4. *Disc. IV (Contre Julien I)*, 35 et *Disc. V (Contre Julien II)*, 26, éd. trad. Bernardi, p. 134-135, 344-345. L'expression est tirée de *I Pierre*, II, 9, où elle désigne les chrétiens dans leur ensemble ; sur ses différentes exégèses, voir plus bas, p. 247.

5. *Tactica*, épilogue, 53 et 62, PG 107, col. 1088, 1089.

6. LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, XXXIV, 5, éd. trad. Moreau, p. 118.

7. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, 7 (lettre de Constantin ordonnant que les clercs soient exemptés de toute charge publique) ; voir aussi Id., *Vita Constantini*, III, 21, 4 ; IV, 14, 2, éd. Winkelman, p. 94, 125.

8. Voir C. DUPONT, « Les privilèges des clercs sous Constantin », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 62, 1967, p. 729-752 ; mise au point de F. VITTINGHOFF, « Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins », dans *L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle*, Fondation Hardt, Entretiens 34, Genève, 1989, p. 1-34 (notamment p. 14-15). Sur les formes mêmes du choix et de l'ordination des évêques, voir J. STRAUB, « Zur Ordination von Bischöfen und Beamten

in der christlichen Spätantike », dans *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, JAC, Ergänzungsband 1, Münster, 1964, p. 336-345.

9. Voir, par exemple, la lettre adressée par Constantin au vicaire d'Afrique Aelafius en 313/314, publiée dans les œuvres d'Optatus, éd. Ziwsa, Appendix III, p. 204 s.

10. Cf. Fr. DVORNIK, « Emperors, Popes and General Councils », *DOP*, 6, 1951, p. 1-23 ; K. M. GIRARDET, « Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzender von Konzilien », dans *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, G. Bonamente et F. Fusco éd., I, Macerata, 1992, p. 445-459.

11. Voir Fr. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, I-II, Washington, 1966, *passim*.

12. *Hist.*, IV, 36, à propos de la renonciation au titre par Gratien. Sur la date de cette renonciation, voir plus bas, p. 191 et n. 76 ; sur le titre : G. RÖSCH, *Onoma basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Vienne, 1978, p. 30-31, 85-88.

13. *Instit. rei militaris*, II, 5.

14. N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, Oxford, 1929 (réimpr. Oxford, 1972) ; S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, I, Florence, 1962 ; Id., « Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana », dans *Le Culte des souverains dans l'Empire romain*, Fondation Hardt, Entretiens XIX, Genève, 1973, p. 213-269 ; R. FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich, 1966 ; J.-M. SANSTERRE, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste" », *Byz.*, 42, 1972, p. 131-195 et 532-594. Sur les rapports entre Constantin et Eusèbe : T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, où est développée l'idée tenace, mais que l'on tend heureusement à abandonner, que le césaropapisme serait lié à l'hérésie arienne ; voir aussi Fr. HEIM, *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, notamment p. 57-92.

15. *Tricennalia*, 2-3, éd. Heikel, p. 200. Les *Tricennalia*, traditionnellement datés de 335, seraient de 336 selon H. A. DRAKE (*Historia*, 24, 1975, p. 345-356).

16. Cf. K. M. GIRARDET, « Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. », *Chiron*, 10, 1980, p. 569-592.

17. *Vita Constantini*, IV, 17, éd. Winkelmann, p. 126.

18. *Ibid.*, IV, 22, 1, éd. Winkelmann, p. 128. Dans le *De cerimoniis* encore se retrouve, à propos de l'empereur et de la liturgie, l'emploi équivoque du verbe *telein*.

19. *Tricennalia*, 18, éd. Heikel, p. 259.

20. *Ibid.*, 2 et 10, p. 199 et 222.

21. *Vita Constantini*, I, 44, éd. Winkelmann, p. 38-39 ; voir SANSTERRE, *op. cit.* (n. 14), p. 149-150.

22. *Vita Constantini*, IV, 24, p. 128.

23. Voir plus bas, p. 272-273.

24. Sur le sens à donner à l'expression *episkopos tôn ektos*, les avis continuent de diverger ; cf. R. FARINA, *op. cit.* (n. 14), p. 312-319, qui pense que *hoi ektos* ne peut signifier que « les non-chrétiens », et *ta ektos*, préférable, « les affaires extérieures à l'Eglise » ; S. CALDERONE, *Costantino*, *op. cit.* (n. 14), p. XI-XLV, qui pense que Constantin se définit comme évêque des « non-clercs » ou des « affaires laïques », par opposition à l'*ordo clericorum*.

25. PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXXVII, 35 et 91,8, éd. A. Souter, p. 63 et 157.

26. Voir plus bas, p. 267-275.

27. Cf. K. M. GIRARDET, « Kaiser Konstantius II. als "episcopus episcoporum" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes », *Historia*, 26, 1977, p. 95-128.

28. *Vita Constantini*, IV, 61-75, éd. Winkelmann, p. 145-151.

29. *Ibid.*, IV, 64, 2.

30. II, 16-17, éd. Bidez, p. 26-28.

31. Voir R. KLEIN, « Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen », *ByzForsch.*, 6, 1979, p. 101-150.

32. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LVI, 31-42.

33. *Ibid.*, LXXIV, 4-5.

34. HÉRODIEN, *Histoire des empereurs romains*, IV, 2.

35. Sur les funérailles impériales païennes, voir notamment J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Londres, 1971, p. 56-61 ; J.-Cl. RICHARD, « Recherches sur certains aspects du culte impérial : les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 2 (1978), p. 1121-1134 ; J. ARCE, *Funus imperatorum. Los funerales de los imperadores romanos*, Madrid, 1988.

36. Voir R. KLEIN, *op. cit.* (n. 31), p. 104-105 ; le 2 août 337, l'Empire est encore administré au nom de l'empereur défunt, cf. *CTH* XIII, 4, 2.

37. *Vita Constantini*, IV, 67, éd. Winkelmann, p. 148.

38. *Ibid.*, IV, 69, 2, p. 149.

39. *Ibid.*, IV, 73, p. 150. Sur cette monnaie commémorative de la *consecratio*, cf. J. P. C. KENT, *The Roman Imperial Coinage*, VIII : *The Family of Constantine I, a. D. 337-364*, Londres, 1981, p. 446-447, 449, et pl. 1 (n° 44) et 21 (1P) ; Cl. FOSS, *Roman Historical Coins*, Londres, 1990, p. 293 (n° 33 a et b). P. BRUUN a suggéré que la christianisation du thème de la *consecratio* passait par l'ascension d'Élie (« The Consecration Coins of Constantine the Great », *Arctos*, N.S. 1, 1954), mais, dans l'iconographie chrétienne, Élie s'élevant vers le ciel sur son char solaire laisse toujours tomber à terre son manteau pour Élisée. Pour la *consecratio* de Constantin, il n'y a pas lieu de supposer cet intermédiaire.

40. Sur l'imagerie de la *consecratio*, voir S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, p. 93-158, qui montre pourquoi l'iconographie de la *consecratio* fut mise en veilleuse à partir du moment où les empereurs, au III^e siècle et surtout sous la tétrarchie, se considérèrent comme directement choisis par Dieu et « divins » dès leur avènement, et où la notion de capitale, et donc de représentation sénatoriale, disparaît. Par ailleurs, E. BICKERMAN a bien montré que le « culte impérial » n'a jamais été institutionnalisé et étendu à tout l'Empire : par la *consecratio*, tel ou tel empereur est considéré comme *divus* et inséré parmi les divinités de Rome, mais la *declaratio* du sénat n'est pas « constitutive » (« *Consecratio* », dans *Le Culte des souverains*, *op. cit.* [n. 14], p. 1-37).

41. Voir R. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais*, trad. fr., Paris, 1987. Sur le rituel funéraire des empereurs byzantins, on peut consulter P. KARLIN-HAYTER, « L'adieu à l'empereur », *Byz.*, 61, 1991 (Mélanges Maurice Leroy), p. 112-155.

42. Voir le compte rendu des funérailles de François I^{er}, que fit en 1547 Jean du Tillet, greffier du Parlement ; R. GIESEY, *op. cit.* (n. 41), p. 224-225.
43. D'une bibliographie abondante ne retenons que certains titres : A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche*, II, Leipzig, 1908, qui développe l'idée d'un parallèle architectural entre le Saint-Sépulcre de Jérusalem (basilique et rotonde de l'Anastasis) et les Saints-Apôtres de Constantinople (église et mausolée circulaire) ; A. BAUMSTARK, « Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie », dans *Konstantin der Grosse*, *op. cit.* (n. 1), p. 248-254, qui est le premier à se demander si le thème de Constantin « treizième apôtre » ne recouvre pas une assimilation à saint Paul ; O. WEINREICH, *Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 16, 1, Giessen, 1916, p. 3 s., qui développe le thème de Constantin « treizième dieu » ; A. KANIUTH, *Die Beisetzung Konstantins des Grossen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers*, Breslau, 1941 ; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I, Paris 1946, notamment p. 227-244, qui rattache la fondation de Constantin à la tradition des mausolées impériaux fondés au « cœur » de la cité ; G. DOWNEY, « The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius », *DOP*, 6, 1951, p. 51-80, qui défend très justement la thèse que la basilique des Saints-Apôtres a été construite par Constance II et non par Constantin lui-même, mais critique à tort l'authenticité de la *Vita Constantini* ; R. KRAUTHEIMER, « Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel », dans *Mullus*, *op. cit.* (n. 8), p. 224-229, qui voit en Constantin le fondateur de l'église des Saints-Apôtres et en Constance II l'auteur d'un réaménagement à la suite de la construction du mausolée funéraire ; G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 401-409, où certains aspects de l'interprétation architecturale sont à corriger en fonction des analyses de C. Mango ; P. STOCKMEIER, « Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion », dans *Pietas. Festschrift B. Kötting*, E. Dassmann et K. Suso Frank éd., JAC, Ergänzungsband 8, Münster, 1980, p. 105-113, qui cherche à évaluer les intentions religieuses de Constantin ; C. MANGO, « Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics », *BZ*, 83, 1990, p. 51-61, qui établit par une nouvelle analyse des sources que le mausolée circulaire est bien l'œuvre de Constantin, tandis que l'église cruciforme des Saints-Apôtres correspond au réaménagement opéré par Constance II avec dépôt de reliques ; R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin, 1992, notamment p. 93-120, qui revient au point de vue de R. Krautheimer et rejette à tort l'interprétation de C. Mango.
44. EUSEBE, *Vita Constantini*, IV, 58-60 ; 71.
45. L'expression est ainsi comprise par A. GRABAR, *op. cit.* (n. 43), p. 229, et par C. MANGO, *op. cit.* (n. 43). R. KRAUTHEIMER, *op. cit.* (n. 43), p. 225 et n. 6, l'interprète comme signifiant des « basiliques », c'est-à-dire les quatre neufs de l'église cruciforme.
46. *Op. cit.* (n. 43).
47. *Vita Constantini*, IV, 60, 2 ; 71, 2.

48. Telle est du moins l'hypothèse la plus vraisemblable, proposée par Cyril Mango. Les autres sources des iv^e-v^e siècles, si elles ne corroborent pas toujours cette interprétation, ne la contredisent en tout cas jamais, contrairement à ce qu'affirme R. LEEB, *op. cit.* (n. 43).
49. Voir O. WEINREICH puis A. KANIUTH, *op. cit.* (n. 43).
50. C'est notamment le point de vue de R. LEEB, *op. cit.* (n. 43).
51. Cf. P. STOCKMEIER, *op. cit.* (n. 43).
52. Dans cette dénonciation, c'est PHILOSTORGE qui va le plus loin : *Hist. eccl.*, II, 7, éd. Bidez, p. 28.
53. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 40, PG 67, col. 180 ; « hopôs an hoi basileis te kai hiereis tôn apostolikôn leipsanôn mē apolimpanointo » ; ALEXANDRE LE MOINE, *De inventione sanctae crucis*, PG 87, col. 4068 : « [...] eis to thaptesthai ékeisé tous basileis kai hiereis, hopôs mē ôsi makran tôn apostolikôn leipsanôn » ; voir G. DOWNEY, *op. cit.* (n. 43), p. 57, 60. La *Vie de Constantin* éditée par Opitz, p. 590 (§ 72), reprend le texte de Socrate. On peut toutefois penser à la chute accidentelle d'un article, qui, rétabli, donnerait le sens : « les empereurs et les prêtres ».
54. *Hist. eccl.*, II, 34.
55. *Contra Judaeos et gentiles*, 9, PG 48, col. 825 ; *In epist. II ad Corinth. homil.* XXVI, 10, PG 61, col. 582.
56. *De ordine sepulturae*, PG 155, col. 677.
57. Tropaïre de la fête de saint Constantin (*Typikon de la Grande Église*, éd. Mateos, I, p. 296-297), que l'on peut mettre en rapport avec la mosaïque des « propylées » du narthex de Sainte-Sophie montrant Constantin offrant « sa ville » et Justinien « son église » à la Vierge. Sur les poésies liturgiques du 21 mai : A. LUZZI, « Il dies festus di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della chiesa greca », dans *Costantino il Grande*, *op. cit.* (n. 10), II, Macerata, 1993, p. 585-643 ; U. ZANETTI, « Costantino nei calendari e nei sinassari orientali », *ibid.*, p. 893-914.
58. *Vie* éditée par GUIDI, *op. cit.* (n. 62), p. 654-655.
59. Voir A. BAUMSTARK, *op. cit.* (n. 43) ; le texte est à lire dans PO VII, 5, *James of Edessa, The Hymns of Severus of Antioch and others*, II, p. 663-665 (n° 200).
60. Fr. WINKELMANN, « Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantinviten und ihrer Überlieferung », dans *Studia Byzantina II*, Berlin, 1973, p. 267-284 ; Id., « Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit », dans *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jh.*, V. Vavrinek éd., Prague, 1978, p. 179-203 ; et surtout Id., « Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z, 366, 366a) », dans *Texte und Textkritik*, J. Dummer éd., Texte und Untersuchungen 133, Berlin, 1987, p. 623-638.
61. Voir plus bas, p. 248-250.
62. L'idée se trouve déjà fortement soulignée dans EUSEBE, *Vita Constantini*, I, 9, 1-2 ; IV, 51, 1-3 ; IV, 63, 3, éd. Winkelmann, p. 19, 141, 146 ; voir aussi SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 39 ; pour l'hagiographie : Fr. WINKELMANN, « Die älteste... Vita », *op. cit.* (n. 60), p. 636 ; *Vie de saint Constantin* éditée par M. GUIDI, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Ser. V, 16, 1907, p. 653-654 ; *Vie de saint Constantin* éditée par H. G. OPITZ, *Byz.*, 9, 1934, p. 585 (§ 64). Selon S. CALDERONE, « Teologia politica », *op. cit.* (n. 14), Constantin aurait prévu de garder pour lui, même après sa mort, le titre

d'Auguste et de ne laisser à ses enfants que celui de César. Sur cette succession de type patrimonial, voir plus haut, p. 44.

63. *Vita Constantini*, III, 46 : Hélène meurt en présence de Constantin, en laissant l'Empire à son fils et en partageant le monde entre ses petits-fils, les Césars, par testament.

64. Hélène mourut à l'âge de quatre-vingts ans, sans doute à Nicomédie en 330, à son retour de Palestine (SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 17 ; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 27 ; ALEXANDRE LE MOINE, *De inventione sanctae crucis*, PG 87, col. 4064, 4068). Au témoignage irrécusable d'Eusèbe, son corps fut immédiatement escorté jusqu'à Rome, où il fut déposé dans un mausolée impérial, très vraisemblablement celui de la via Labicana (*Vita Constantini*, III, 46). SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 17, copie Eusèbe en simplifiant son style et comprenant, ou feignant de comprendre, que la « ville impériale » est Constantinople. Erreur involontaire ou réinterprétation intentionnelle ? Il est difficile de trancher, mais on voit bien comment l'inhumation d'Hélène aux Saints-Apôtres, précédant celle de son fils, a pour effet de lever tout doute sur les intentions religieuses de Constantin et de faire du mausolée un lieu d'inhumation dès l'origine familial. Une autre tradition orientale admet l'inhumation d'Hélène à Rome, mais ajoute que Constantin lui-même fit revenir le corps et le sarcophage deux ans plus tard dans sa nouvelle capitale : *Vie de Constantin*, éd. Guidi, *op. cit.* (n. 62), p. 652-653 ; NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. eccl.*, VIII, 31, PG 146, col. 117-120. Ce retour en Orient avant 337, dont Eusèbe ne souffle mot dans sa *Vie de Constantin*, est plus qu'improbable. Ou bien il n'eut jamais lieu, ou bien il intervint au moment où Constance II transforma sciemment la rotonde constantinienne en mausolée familial.

65. Voir plus haut, p. 44.

66. Le baptême effaçant les péchés, il était habituel de le retarder le plus possible.

67. Cf. EUSÈBE, *Vita Constantini*, IV, 61-63, éd. Winkelmann, p. 145-146 ; sur ce problème, voir Fr. J. DÖLGER, *op. cit.* (n. 1).

68. SOCRATE (*Hist. eccl.*, I, 39), SOMOZÈNE (*Hist. eccl.*, II, 34), THÉODORE (*Hist. eccl.*, I, 30), ÉVAGRE (*Hist. eccl.*, III, 41), et le *Chronicon Paschale* au VI^e siècle (Bonn, p. 532) s'en tiennent à la version d'Eusèbe ; mais MALALAS, dès le VI^e siècle, diffuse la version tirée des *Actus Silvestri* (Bonn, p. 316-317) ; THÉOPHANE, estimant que la tradition orientale a été corrompue par les ariens, choisit la tradition occidentale (éd. de Boor, p. 17-18) ; plus tard, GEORGES LE MOINE se déchaîne contre les « calomnies ariennes » (éd. de Boor, p. 525). Les textes sont analysés dans l'article de Fr. J. Dölger, cité ci-dessus.

69. ZOSIME, *Hist.*, II, 29 ; voir F. PASCHOU, « Zosime 2, 29 et la version palenne de la conversion de Constantin », dans *Cinq études sur Zosime*, Paris, 1975, p. 24-62. Sur les rapports possibles entre les *Actus Silvestri* et la tradition palenne hostile à Constantin, cf. V. AIELLO, « Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro », dans *Costantino il Grande*, *op. cit.* (n. 10), I, Macerata, 1992, p. 17-58.

70. « Privilegium ecclesiae Romanae pontificique contulit [Constantinus] ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut iudices regem », *Actus Silvestri*, éd. Mombrilius (reprise par les moines de Solesmes en 1910 et reproduite à New York en 1978), p. 513 l. 17-18.

71. Voir plus bas, p. 249-250.

72. W. LEVISON, « Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende », dans *Miscellanea F. Ehrle*, Studi e Testi 38, Rome, 1924, p. 159-247 ; voir aussi, sur les *Actus Silvestri* en général, R. J. LOENERTZ, « Actus Sylvestri. Genèse d'une légende », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 70, 1975, p. 426-439 ; W. POHLKAMP, « Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten », *Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte, Mittelalter*, 19, 1, 1992, p. 115-196. La *Vie grecque* n'est encore accessible que dans l'édition de Combefis, de 1659-1660.

73. *Vita Silvestri*, éd. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphum*, Paris, 1660, p. 290.

74. GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 491-499.

75. Voir G. DAGRON, « Introduction historique : entre histoire et apocalypse », dans G. DAGRON et V. DÉROCHE, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VI^e siècle », *TM*, 11, 1991, p. 17-46 ; Id., « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *ibid.*, p. 314-357.

76. Lettre d'Osius de Cordoue, dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Historia arianorum ad monachos*, 44, PG 25, col. 744-748, 4, éd. Opitz, II, 1, p. 207-208.

77. LUCIFER DE CAGLIARI, *Moriendum est pro Dei Filio*, 13, éd. Hartel, p. 311 ; HILAIRE DE POITIERS, *Contra Constantinum* ; I et 5, PL 10, col. 577, 581 ; Osius de Cordoue, fragment de lettre dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Historia arianorum*, *loc. cit.* ; voir K. M. GIRARDET, *op. cit.* (n. 27).

78. Voir notamment *Ep.* 20, 8 et 19 ; 21, 4 ; *Contra Auxentium*, 36, PL 16, col. 996-997, 999-1000, 1003-1004, 1018, éd. Zelzer, *Ep.* 75a, 75, 76, p. 75-76, 106, 112, 118-119 ; cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1933, p. 355-386.

79. Voir plus bas, p. 307-309.

80. Voir plus bas, p. 293-294.

81. On remarquera toutefois que Vladimir de Kiev, convertisseur de son peuple, ne fut pas déclaré saint, parce qu'il aimait trop les banquets et que sa tombe n'avait pas produit de miracles ; cf. V. VODOFF, « Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé ? », *Harvard Ukrainian Studies*, 12-13 (Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine), 1988-1989, p. 446-466.

82. Un colloque a été récemment consacré à ce thème : *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, P. Magdalino, éd., Aldershot, 1994.

83. R. FOLZ, *Les Saints Rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles, 1984 ; voir aussi A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981, p. 187-196.

84. E. PATLAGEAN, dans un article très suggestif (« Le basileus assassiné et la sainteté impériale », dans *Media in Francia, Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, Paris, 1988, p. 345-361), a eu le grand mérite de poser le problème de la sainteté royale à Byzance et de rassembler pour la première fois une bonne partie de la documentation ; mais il me semble qu'elle insiste trop sur les convergences avec l'Occident. Voir aussi P. SCHREINER, « Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz »,

dans *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, J. Petersohn éd., Sigmaringen, 1994, p. 365-383.

85. Sur l'image de Justinien, on consultera G. PRINZING, « Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert », dans *Fontes minores*, VII, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 1-99.

86. *Hist. arc.*, XIII, 12, éd. Haury, p. 86.

87. NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. eccl.*, XVII, 31, PG 147, col. 300-301, qui se réfère aux actes du concile In Trullo et à une scolie du temps de Jean de Chalcédoine, mais reproche à Justinien de n'avoir pas combattu l'hérésie des Aphthartodocètes et d'avoir persécuté le patriarche Eutychios, comme Constantin avait persécuté Athanase d'Alexandrie. Il faut attendre l'époque contemporaine, remarque G. Prinzing (*op. cit.*), pour qu'un livre surprenant soit consacré par un historien grec à Justinien le Grand, *the Emperor and Saint* (A. GEROSTERGIOS, Blemont [Mass.], 1982).

88. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS, *Hist.*, VIII, 11, éd. de Boor-Wirth, p. 305 ; sur Maurice, on se reportera à la communication de J. WORTLEY, « The Legend of the Emperor Maurice », dans les *Actes du XV^e Congrès international d'Études byzantines, Athènes, septembre 1976*, IV, *Histoire, communications*, Athènes, 1980, p. 382-391, précis dans l'utilisation des sources et juste dans ses conclusions, que nous reprenons ici.

89. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 284-285, donne la version la plus développée de la légende.

90. *Synaxaire* au 28 novembre, cf. V. GRUMEL, « La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le *Synaxaire de Constantinople* », *Anal. Boll.*, 84, 1966, p. 249-253.

91. G. GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*, Bruxelles, 1958, p. 87 et 315 (au 28 août).

92. « Légendes d'Abraham, martyr de Barsoma, et de Maurice, empereur des Romains », éd. Nau, PO V, p. 773-778.

93. *De Mauricio imperatore visio*, BHG 1322yb.

94. Voir plus bas, p. 208-210.

95. L. PETIT, « Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas », *BZ*, 13, 1904, p. 398-420.

96. *Vita B*, 44, éd. Noret, p. 178-179.

97. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 274-275 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 506.

98. Il en resta, dans la littérature populaire et épique slave, un *slovo* qui pourrait remonter au XIV^e s. : E. TURDEANU, *Le Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophanô*, Thessalonique, 1976 ; E. L. VRANOUSI, « Un "discours" byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phocas transmis par la littérature slave », *Revue des Études du Sud-Est européen*, 16, 1978, p. 729-744. Cette œuvre se veut émouvante, mais n'a rien d'hagiographique.

99. M. VAN ESBROECK, « L'empereur Jean Tzimiskès dans le calendrier de Georges l'Athonite », *Bedi Kartlisa*, 41, 1983, p. 67-72 : mention de Tzimiskès au 11 janvier ; il s'agit plutôt d'une commémoration. Au contraire, dans l'*Apokalypsis Anastasiae*, 6, éd. Homburg, p. 27-28, Jean Tzimiskès est, après sa mort, parmi les condamnés, à cause du meurtre de Nicéphore Phocas.

100. Le texte de GEORGES DE PELAGONIA, éd. Heisenberg, *BZ*, 14, 1905, p. 193-233, est en réalité un éloge. Voir D. I. POLEMIS, « Remains of an

Acolouthia for the Emperor John Ducas Batatzes », *Harvard Ukrainian Studies*, 7 (*Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko*), 1983, p. 542-547 ; R. MACRIDES, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », dans *The Byzantine Saint*, S. Hackel éd., Londres, 1981, p. 69-71.

101. Voir A. LUZZI, « Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito », *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, N.S. 26, 1989, p. 139-186 ; Id., « Gli imperatori bizantini commemorati nel Sinassario di Costantinopoli », communication faite au XVIII^e Congrès international des Études byzantines, Moscou, 1991, voir les *Résumés des communications*, II, p. 684-685.

102. *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehay, p. LXXV.

103. *Ibid.*, col. 697 s. (21 mai), 314 (16 décembre). Sauf exception, les empereurs et impératrices cités dans le *Synaxaire de Constantinople* apparaissent aussi dans le *Typikon de la Grande Église*.

104. *Ibid.*, col. 205, 856, 472, 224, 12, 822, 872. L'impératrice Irène n'a droit dans le *Synaxaire* qu'à une commémoration, mais elle a eu son hagiographe : W. T. TREADGOLD, « The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene (BHG 2205) », *ByzForsch.*, 8, 1982, p. 237-251.

105. *Ibid.*, col. 458 (seulement dans les manuscrits S et M, du XII^e s.). Il y a toutefois une *Vie de sainte Théodora* : éd. Markopoulos, *Symmeikta*, 5, 1983, p. 249-285.

106. *Ibid.*, col. 46, 890, 472 et 871 s., 912, 224.

107. *Ibid.* Il n'apparaît dans le *Synaxaire de Constantinople* qu'au XII^e s., mais il est mentionné beaucoup plus tôt dans le *Typikon de la Grande Église*, éd. Mateos, I, p. 199 et 203.

108. *Ibid.*, col. 264 (en corrigeant « Constantin, Marcien et leurs enfants » en Constantina, Maurice et leurs enfants).

109. *Ibid.*, col. 866 (en corrigeant « Justinien » en « Justin »).

110. Lettre à l'évêque Hermann de Metz (15 mars 1081), éd. Caspar, *MGH, Ep. select. ad usum scholar.* II, p. 558 ; voir A. VAUCHEZ, *op. cit.* (n. 83), p. 195.

111. PACHYMÈRE, *Hist.*, VI, 31, éd. trad. Failler-Laurent, II, p. 638-639. Cf. V. LAURENT et J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris, 1976, p. 88-90 et 508-517. Voir plus bas, p. 262-263.

112. Voir à titre d'exemple J. DARROUZÈS, *Épistoliers byzantins du X^e siècle*, Paris, 1960, p. 144 (II, 79, l. 9), 167 (III, 11, l. 11 et 14), 213 (IV, 3, l. 9) ; RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 307 (*sèmeioma* de déposition du patriarche Kosmas) ; V. LAURENT et J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon*, p. 135, 137, 377, 387.

113. *De cerimoniis*, I, 91, Bonn, p. 412 l. 12 s. : protocole du V^e s.

114. *Ibid.*, I, 2 (Bonn, p. 36 l. 11, 37 l. 6, 38 l. 22) ; I, 3 (p. 43 l. 18) ; I, 9 (p. 61 l. 2) ; I, 83 (p. 384 l. 9 s.) ; II, 19 (p. 612 l. 13) ; II, 43 (p. 650 l. 13, 651 l. 11).

115. *De cerimoniis*, I, 87, Bonn, p. 396 l. 3.

116. *Ibid.*, II, 52, Bonn, p. 706 l. 16.

117. SYMÉON DE THESSALONIQUE, *De sacris ordinationibus*, 207 et 218, PG 155, col. 417 et 432. Voir plus bas, p. 286.

118. *De cerimoniis*, I, 38, Bonn, p. 193 l. 4 : le patriarche ne fait ici que couronner l'empereur et ne l'oingt pas ; le peuple s'écrit par trois fois « Saint, Saint, Saint ! Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre ».

Plus tard, le patriarche procède à l'onction en traçant une croix avec le myron sur la tête de l'empereur et en prononçant à voix forte « Saint ! », invocation reprise par trois fois par l'assistance (PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, éd. trad. Verpeaux, p. 258 ; voir plus bas, p. 287 s.).

119. L'acclamation liturgique du trisagion (*Hagios ho Theos, hagios ischyros, hagios athanatos, élèson hēmas*) s'adresse évidemment à Dieu ; elle a été rendue célèbre au v^e s. par une addition monophysite dénoncée au concile de Chalcedoine (451).

120. Voir G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, 1972 ; Id., « Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine », dans *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, ix-xiii siècles*, Colloques internationaux du CNRS, n° 604, Paris, 1984, p. 439-450.

121. Voir, par exemple, EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, I, 5, 2 (naissance du Christ dans la quarante-deuxième année du règne d'Auguste) ; IV, 26, 7 (où Eusèbe précise que Méliton de Sardes fut le premier à avoir noté le synchronisme entre le règne d'Auguste et la naissance du christianisme) ; Id., *Tricennalia*, 16, éd. Heikel, p. 249 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc. IV (Contre Julien I)*, 37, éd. trad. Bernardi, p. 136-137 : « [Constance II] savait bien [...] que le développement de Rome a coïncidé avec celui du christianisme, que l'Empire a commencé avec la venue du Christ, car jamais auparavant le pouvoir n'avait pu se fixer aux mains d'un seul homme. » L'idée remonte à Hippolyte, Méliton et Origène. Voir J. SIRINELLI, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961, notamment p. 239-245, 388-411 ; Fr. DVORNIK, *op. cit.* (n. 11), II, p. 725 s.

122. Voir plus haut, p. 143.

V. LÉON III ET LES EMPEREURS ICONOCLASTES : MELCHISÉDECH OU L'ANTÉCHRIST

1. Sur le déclenchement et le déroulement de l'iconoclasme, voir notamment, *Histoire du christianisme*, IV, chap. : « L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie », p. 93-165, où l'on trouvera la bibliographie utile. En 726, Léon III « commence à parler contre les images » ; il ne prend une décision officielle qu'en 730, et force alors le patriarche Germain à démissionner.

2. Ces lettres ont été éditées, traduites et commentées par J. GOUILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », *TM*, 3, 1968, p. 243-307. Nous renvoyons pour l'essentiel à ce travail magistral.

3. Éd. trad. J. GOUILLARD, *op. cit.*, p. 276-297. La lettre est censée avoir été écrite entre 726 et 730, après l'affaire de la Chalce.

4. L'affichage de documents est attesté en ce lieu illustre, qui ne servait pourtant pas au dépôt des archives ; il est, d'autre part, absurde d'imaginer que l'empereur envoyait chaque année au pape une déclaration d'orthodoxie qu'il ne souscrivait qu'une seule fois, à Constantinople, au moment de sa proclamation. Cf. J. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 265.

5. Lieu commun de la littérature iconophile reposant notamment sur *Exode*, xxxi, 1-6 (« Vois, j'ai appelé par son nom Bésaléel fils d'Ouri [...], de la maison de Juda, et je l'ai rempli de l'esprit de Dieu [...] pour créer des

œuvres d'art »), et sur la description du temple de Salomon ; voir, par exemple, GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 784.

6. Telle est en gros l'argumentation traditionnelle.

7. La lettre est à peu près le seul document qui parle des Chalkopratéia au lieu de la Chalce. Les autres sources racontent que Léon III avait envoyé des soldats, sous les ordres d'un « spatharocandidat », pour déposer la célèbre image du Christ placée au-dessus de cette « porte de bronze » du Palais. Un attroupement se serait produit ; de pieuses femmes scandalisées auraient renversé l'échelle et tué l'officier : *Vie de saint Étienne le Jeune*, PG 100, col. 1085 ; THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 405 ; GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 743.

8. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 292-293. Ce détail, comme beaucoup d'autres, pourrait faire penser au second iconoclasme plutôt qu'au premier : c'est Léon V qui, en 815, propose un concile œcuménique, que les partisans des images jugent inutile et refusent.

9. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 297. Formulation pour le moins étrange. « L'Occident a les yeux tournés vers... » est une expression que l'on retrouve dans les *Acta Maximi II, Disputatio cum Theodosio*, PG 90, col. 161.

10. *Ibid.*, p. 290-293.

11. *Ibid.*, p. 298-305. La lettre est censée avoir été écrite juste avant la déposition de Germain.

12. Voir plus bas, p. 190-191, 310-311.

13. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 300-303.

14. De façon similaire, la lettre synodale du concile de Rome, portée à Constantin IV et à ses frères et signée du pape Agathon ainsi que de 125 évêques, demande aux empereurs de recevoir la délégation avec bienveillance, ce qui leur vaudra une renommée semblable à celle dont jouissent Constantin, Théodose, Marcien et Justinien : éd. Riedinger, *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, Ser. II, vol. II, 1, p. 134-137.

15. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 304-305.

16. Cette proposition saugrenue, formulée dans chacune des lettres (*ibid.*, p. 292-293 et 304-305), ne peut venir que d'un Oriental se souvenant qu'Héraclius « avait rejeté sur son patriarche, Sergios, la paternité de l'*Ekthesis* et que Maxime le Confesseur aurait souhaité que Constant II, dans l'affaire du *Typos*, fit de même pour Pyrrhos » (*ibid.*, p. 264) ; cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Relatio motionis*, PG 90, col. 125.

17. Si J. Gouillard, après L. DUCHESNE (*Liber pontificalis*, I, p. 413 n. 45) et L. GUÉRARD (« Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien », *Mél. d'Archéologie et d'Histoire*, 10, 1890, p. 59-60), conclut avec raison à l'inauthenticité, certains de ses prédécesseurs (L. M. Hartmann, G. Ostrogorsky, E. Caspar) pensaient à un document authentique fortement interpolé ou à une seconde lettre authentique à partir de laquelle un faussaire aurait reconstitué la première ; pour le détail des interprétations, voir J. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 259-260, 306.

18. Jean Gouillard cite notamment (*ibid.*, p. 260) la lettre d'Hadrien I^{er} à Constantin et Irène (MANSI, XII, col. 1061), la réfutation par le même pape des *Libri carolini* (*ibid.*, col. 802), le *Liber pontificalis* (éd. Duchesne, I, p. 404, 409).

19. Y fut notamment invoquée une autre fausse lettre de Grégoire II adressée au patriarche Germain ; MANSI, XIII, col. 92-100.

20. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 404, 408-409.
21. Voir les références à des lectionnaires sur les images données par J. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 253-254.
22. *Psaume CXVIII*, 46 ; voir plus bas, p. 238-239.
23. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 286-287.
24. Un lecteur byzantin pouvait penser à Constantin le Grand atteint puis guéri de la lèpre, et au cérémonial qui prévoit que l'empereur byzantin encense l'autel (voir plus bas, p. 272).
25. *Caroli Magni Capitulare de imaginibus*, I, 18, éd. Bastgen, Hanovre-Leipzig, 1924, *MGH, Legum Sectio II, Concilia II, Supplementum*, p. 42-44.
26. *MGH, Ep. V, Epistolae Karolini aevi III*, p. 27-28 (chap. 26), où le pape préfère du reste revenir sur la référence au serpent de Moïse (*Nombres*, XXI, 8-9) et ne parle guère d'Ézéchias.
27. *Antirrétiques*, II, 39, PG 99, col. 380.
28. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 286-289. La manière de calculer des chroniqueurs est à peu près constante : ils comptent, à partir de l'incarnation et de la didascalie des Apôtres, 736 années pour le déclenchement du premier iconoclasme sous Léon III (GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 739), « presque 800 ans » pour le concile de Nicée II en 787 (MANSI, XIII, col. 228A), et 800 ans révolus pour la relance de la guerre contre les images sous Léon V (GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 767 ; *Vie de saint Nicétas de Médikion* par THÉOSTÉRIKTOS, 35, *Acta Sanctorum*, Avril I, p. XXIX).
29. Voir plus haut, p. 69-70.
30. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 490. Dans le même auteur, les empereurs Valens et Constantin V sont également comparés à Achab (p. 65, 439) ; GEORGES LE MOINE assimile Léon V à Saül, qui régna deux ans « selon les lois », puis, privé de la grâce de Dieu et saisi par un mauvais esprit, s'arma contre son bienfaiteur David et massacra les prêtres (éd. de Boor, p. 777, parallèle avec *I Samuel*, XVIII-XIX et XXII, 17-19) ; il le dit aussi « de la race de Sennachérin » (*ibid.*, p. 780-781) ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ appelle le même empereur « Nouveau Calphe » (Bonn, p. 783) et le *Scriptor incertus de Leone Armenio* le compare à Pharaon (Bonn, p. 357).
31. *Op. cit.*, p. 306-307.
32. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 294-295.
33. *Ibid.*, l'auteur de la lettre se trompe seulement en affirmant que l'empereur a été assassiné dans un sanctuaire (au lieu d'un bain) par un certain Mézenxios (au lieu de Mèzèzios), cf. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 351.
34. Éd. trad. GOUILLARD, *op. cit.* (n. 2), p. 290-292, 294-295, 298-299. Bien sûr, Constantin IV n'a jamais envisagé d'anathématiser son père, comme le dit l'auteur de la lettre, qui adapte très librement la *sacra* dans laquelle cet empereur assurait simplement que les envoyés du pape seraient bien reçus et libres dans la recherche de la vérité, qu'il resterait lui-même impartial et ne contraindrait personne, qu'il se rallierait à l'avis commun ou, en cas de désaccord, demanderait au pape de juger, qu'il était responsable de la pureté de la foi, et que, pour cette raison, il prêcherait l'union, mais ne contraindrait personne. Voir MANSI, XI, col. 197-200.
35. Voir *Histoire du christianisme*, IV, p. 40-49, avec la bibliographie utile. On se référera aussi aux différentes contributions du récent recueil de

- l'Accademia Tudertina, *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1991*, Spolète, 1992.
36. Voir notamment R. DEVRESSE, « Le texte grec de l'*Hypomnesticum* de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme », *Anal. Boll.*, 53, 1935, p. 49-80.
37. J. SIRMOND, *Anastasio Bibliothecarii Sedis Apostolicae Collectanea*, Paris, 1620.
38. ANASTASE LE SINAÏTE, *Sermo III*, PG 89, col. 1156-1157.
39. Éd. Delehay, col. 49-50 (16 septembre) et 599-602 (13 avril).
40. BHG 2259, édition et analyse par P. PEETERS, « Une Vie grecque du pape S. Martin I », *Anal. Boll.*, 51, 1933, p. 225-262.
41. Dans la *Disputatio cum Theodosio* (= *Acta Maximi II*), Maxime embrasse des images (18, PG 90, col. 156 l. 10-19) et invoque le jugement de Dieu en présence des Évangiles et d'images du Christ et de la Vierge (*ibid.*, 26, col. 164 l. 9-15). Ces textes sont invoqués par les défenseurs des images : JEAN DAMASCÈNE cite le premier (*De calumniatores imaginum*, II, 65 et III, 131, éd. Kotter, p. 164 et 196), les deux sont lus au concile de Nicée II (MANSI, XIII, col. 37-40), et THÉODORE STODITE invoque le premier (*Antirrétiques*, II, 39, PG 99, col. 38) juste après la réfutation de l'argument tiré d'Ézéchias (voir plus haut, p. 175-176).
42. Voir, par exemple, S. SALAVILLE, « La primauté de Saint Pierre et du pape d'après Saint Théodore Studite », *Échos d'Orient*, 17, 1914-1915, p. 23-42.
43. *Relatio motionis*, PG 90, col. 109-129.
44. Le *Typos* interdisait toute discussion sur les deux ou l'unique volonté.
45. C'est-à-dire d'un accommodement.
46. *Relatio motionis*, 4-5, PG 90, col. 113-117.
47. *Ep.* 8 et 14, PG 91, col. 445, 537-541 ; la première est à compléter avec R. DEVRESSE, « La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de juifs et samaritains à Carthage en 632 », *Recherches de Sciences religieuses*, 17, 1937, p. 25-35.
48. *Disputatio cum Theodosio*, PG 90, col. 145.
49. BHG 1234 ; voir R. DEVRESSE, « La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions », *Anal. Boll.*, 46, 1928, p. 5-49 ; et surtout W. LACKNER, « Zu Quellen und Datierung der Maximovita BHG 1234 », *Anal. Boll.*, 85, 1967, p. 285-316.
50. PG 90, col. 92.
51. On se reportera notamment à G. WUTTKE, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wiss., Beiheft 5, Giessen, 1927 ; M. SIMON, « Melchisedech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 17, 1937, p. 58-70, repris dans *Id.*, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye, 1962, p. 101-126 ; F. L. HORTON Jr., *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, 1976. Sur l'interprétation de Melchisedech à l'époque patristique, voir G. BARDY, « Melchisedech dans la tradition patristique », *Revue biblique*, 35, 1926, p. 496-509, et 36, 1927, p. 25-45 ; J. SIRINELLI, « Quelques allusions à Melchisedech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée », dans *Scripta Patristica VI*, Texte und Untersuchungen, 81, Berlin 1962, p. 233-247 ; J.-L. SKA, art. « Melchisé-

dech », dans *DS X* (1977), col. 967-972. J.-P. MAHÉ a publié un canon consacré à saint Melchisédech dans la liturgie géorgienne de Palestine : « La fête de Melchisédech le huit août en Palestine d'après les tropologia et les ménées géorgiens », *Revue des Études géorgiennes et caucasiennes*, 3 (Hommage à Georges Dumézil), 1987, p. 83-125. Sous un titre alléchant, déplorable analyse structurale dans E. LEACH, « Melchisedech and the Emperors : Icons of Subversion and Orthodoxy », dans E. LEACH et D. A. AYCOCK, *Structural Approaches to Biblical Criticism*, Cambridge, 1983, p. 67-88.

52. Est donnée ici la traduction du texte de la Septante d'après *La Bible d'Alexandrie*, LXX, I, *La Genèse*, par M. HARL, Paris, 1986, p. 160-161, qui fait remarquer que le titre de « prêtre » évoque ici, de même que le terme hébreu, plutôt la prêtrise palenne.

53. Voir tout spécialement M. SIMON, *op. cit.* (n. 51).

54. Certains commentateurs pensent à l'époque des Maccabées et font un parallèle avec *I Maccabées*, xiv, 41, qui donne à Simon le titre de « gouverneur et grand prêtre à perpétuité », mais F. L. HORTON écarte cette hypothèse en faisant remarquer qu'il n'y a plus de prophétie à cette époque, et qu'il faut donc remonter à celle de la dynastie davidique.

55. F. L. HORTON, *op. cit.* (n. 51), cite encore d'autres passages illustrant l'idée que le roi devient fils de Dieu et qu'il est revêtu d'un caractère sacerdotal (notamment *Psaume* xiv, 7 ; *I Samuel*, xiii, 7 ; *II Samuel*, vi, 14 et 17 ; *Jérémie*, xxx, 21), mais il souligne que le terme employé pour la prêtrise de Melchisédech est unique et qu'il désigne une fonction et non pas seulement un caractère sacerdotal.

56. Voir F. L. HORTON, *op. cit.* (n. 51), p. 152-172, qui explique comment la pensée de saint Paul, mal comprise, a été à son tour l'origine de légendes et d'hérésies diverses. Voir aussi, plus bas, notre *Épilogue*.

57. *Dialogus cum Tryphone*, 19 (Abraham le circoncis a payé la dîme à Melchisédech l'incirconcis), 33 (c'est le Christ prêtre et roi, et non pas Ézéchiass comme l'affirment les juifs, qui réalise la figure de Melchisédech en devenant grand prêtre des incirconcis et des circoncis), PG 6, col. 516-517, 545. Contre l'exégèse chrétienne antijudaïque, l'exégèse rabbinique tendit le plus souvent à minimiser le personnage de Melchisédech, à le rattacher à la lignée d'Abraham, à l'identifier à Sem, ou à en faire une figure du Messie à venir ou d'Élie ; cf. M. SIMON, *op. cit.* (n. 52), p. 102-109.

58. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XVII, 17.

59. *Epist. ad Evangelium presbyterum de Melchisedech*, LXXIII, 1, 7-8, éd. trad. Labourt, IV, p. 19-26.

60. *Legum allegoriae*, III, 25-26, 79-82. PHILON reprend cette idée d'une royauté sacerdotale couronnant la « justice » du roi à propos de Moïse, prophète et chef de peuple, qu'il déclare aussi, contrairement à l'Ancien Testament, roi et grand prêtre, d'un sacerdoce lié à sa justice contrairement à celui dont il investit son frère Aaron ; cf. *Vie de Moïse*, II, 66-69, 116, 187, éd. Arnaldez, Montdésert, Pouilloux, Savinel, p. 222-224, 264, 274.

61. *Guerres*, VI, 438 ; *Antiquités judaïques*, I, p. 178-181.

62. Voir E. PUECH, « Notes sur le manuscrit de XI Q Melchisédech », *Revue de Qumrân*, XII, 4 (n° 45), 1987, p. 483-513.

63. ÉPIPHANE, *Panarion*, LV, 1-5 ; PSEUDO-CHRYSTOSTOME, PG 56, col. 260-263 ; 61, col. 740-742 ; MARC L'HERMITE (disciple de Jean Chrysostome), PG 65, col. 117-140. F. L. HORTON, *op. cit.* (n. 51), p. 90-101.

64. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, col. 160.

65. *The Book of the Cave of Treasures*, trad. du syriaque par E. A. Wallis Budge, Londres, 1927.

66. PSEUDO-ATHANASE (BHG 2268), PG 28, col. 525-530 ; récit de la Palaea (BHG 2269) : A. VASSILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I, Moscou 1893, p. 206-214.

67. CLÉMENT D'ALEXANDRIE est le premier à avoir reconnu le sacrifice non sanglant de l'eucharistie dans le pain et le vin de *Genèse*, xiv, 18 : *Stromates*, IV, 161, 3.

68. Bonn, p. 90-92.

69. Cf. A. BAUER et J. STRZYGOWSKI, *Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev*, Denkschriften der k. Akad. der Wissensch. in Wien, Philos.-hist. Kl., 51, Vienne, 1905. Les notices de cette chronique, qui semblent avoir été utilisées par la *Chronique pascale* et Georges le Syncelle, ne vont pas au-delà de 392, et il y a des raisons de penser que l'auteur écrivait peu après 412 ; parmi les miniatures (étudiées p. 119 s.), on trouve des représentations de prophètes en position d'orants, de rois anciens, de personnages presque contemporains. Le parallèle s'impose avec l'illustration ancienne de Cosmas Indicopleustes et le *Barbarus* de Scaliger (*Parisinus lat.* 4884).

70. *Topographie chrétienne*, V, 95-98, éd. trad. Wolska-Conus, II, p. 142-147.

71. GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 100-103 ; voir aussi GEORGES LE SYNCELLE, Bonn, p. 184-185.

72. Pour les psautiers, voir notamment : le psautier Chludov (ix^e s.), fol. 115^r : M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjura Hludovskoj Psaltyri, Grečeskij illjustrirannyj kodeks IXogo veka*, Moscou, 1977 ; le *Parisinus gr.* 20 (ix^e s. ?), fol. 25 : S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge*, I, Paris, 1966, p. 46 et pl. 45 ; le ms. *Leningrad* 265 (ix^e s.), fol. 4^r (il s'agit de folios du *Pantocrator* 61, qui ont été détachés et emportés en Russie par Porphyre Uspenskij) : S. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 34 et pl. 25 ; le ms. *Londres add.* 19. 352, fol. 152^r : S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge*, II, Paris, 1970, p. 52 et pl. 89 (fig. 244) ; *Genèse* de Vienne : W. VON HARTEL et Fr. WICKHOFF, *Die Wiener Genesis*, Vienne, 1895, pl. 14 ; O. MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis : Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Francfort-sur-le-Main, 1980. Pour les mosaïques, la représentation de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech dans la « coupole d'Abraham » de l'église Saint-Marc à Venise : O. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice*, II, 2, Chicago-Londres, 1984, pl. 48, 212. Dans la peinture décorative : P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, II, New York, 1966, p. 84 b ; G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, I, Les peintures, Paris, 1927, p. 8 (Prôtaton) ; V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Turin, 1967, p. 153, 199, 399 et n. 215 (Sainte-Sophie de Kiev, Képha-lou en Sicile, Saint-Théodore-le-Stratélète à Novgorod). Lorsque Melchisédech est représenté seul, on le montre tantôt en roi, tantôt en prêtre ; autre thème iconographique, surtout russe : Melchisédech et Aaron comme l'image contrastée des deux prêtrises.

73. *Plebs sancta, regale sacerdotium*, I Pierre, II, 9, repris notamment dans AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XX, 10. Voir plus bas, p. 247.

74. *Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo)*, éd. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, I, p. 567-568.
75. Voir notamment *Cité de Dieu*, X, 20 ; XVII, 17 et 20 ; XX, 10.
76. Il y a discussion sur la date : Fr. PASCHOUD, *Cinq études sur Zosime*, Paris, 1975, p. 63-99, croit pouvoir établir celle de 376 ; Alan CAMERON, « Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe », *JRS*, 58, 1968, p. 96-102, opte pour 383.
77. Cf. G. DAGRON, « Judaïser », *TM*, 11, 1991, p. 359-380.
78. *Ecloga*, prooimion, éd. Burgmann, p. 160 l. 21-24.
79. S. GERO insiste avec raison sur les références vétérotestamentaires dans l'*Ecloga* et sur l'impression qu'elles donnent que Léon III se considérait comme un nouveau David ou un nouveau Salomon ; cf. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, Louvain, 1973, p. 56 ; « Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century », *Byz.*, 44, 1974, p. 40-42.
80. *Contra imaginum columniatores*, II, 16, éd. Kotter, p. 113-114.
81. La suite, « Qu'il soit maudit », condamnerait un empereur dont Jean Damascène espère qu'il reviendra sur sa décision. La citation de saint Paul est reprise par Théodore Stoudite dans le dialogue qui l'oppose à Léon V. Voir plus bas, p. 198.
82. I, 66 ; II, 69, éd. Kotter p. 166-167.
83. *Nouthésia gérontos*, éd. Mélioranskij, p. V-VIII.
84. *Ibid.*, p. VIII-XXVIII.
85. *Ibid.*, p. XXX-XXXI.
86. *Adversus Constantinum Caballinum*, 14-15, PG 95, col. 329-332.
87. *Ibid.*, 19-20, col. 336-337.
88. *Ibid.*, 23, col. 341.
89. Allusion également à la cithare dans les lettres de Grégoire à Léon.
90. Voir M.-Fr. ROUAN (AUZÉPY), « Une lecture "iconoclaste" de la Vie d'Étienne le Jeune », *TM*, 8 (Mélanges P. Lemerle), 1981, p. 425, 431.
91. PG 100, col. 1157-1160. On se précipite sur Étienne ; l'empereur intervient pour qu'il ne soit pas immédiatement tué, mais jugé légalement pour crime de lèse-majesté.
92. Citons la *Passio sanctorum Scilitanorum*, où saint Speratus, à qui le proconsul Saturninus demande, à Carthage, de jurer par le nom de « l'empereur notre maître », et qui répond : « Moi, je ne reconnais pas de royauté en ce monde, mais j'adresse louanges et culte à mon Dieu, qu'aucun homme n'a vu [...], car il n'est pas possible de le voir avec des yeux de chair [...], et si je fais quelque chose, je lui en rendrai compte », O. VON GEBHARDT, *Ausgewählte Martyrerakten*, Berlin, 1902, p. 23-24. On retrouve ce lieu commun de l'obéissance exclusive au Christ seul vrai roi dans presque toutes les Passions : martyrs de Justin et Chariton, de Polycarpe, d'Apollonius, dans O. VON GEBHARDT, *op. cit.*, p. 4-5, 13-15, 18-21, 45-47 ; *Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi*, *Anal. Boll.*, 14, 1895, p. 375-395, où les martyrs syriens, qui sont des militaires, déclarent qu'ils sont enrôlés dans l'armée du seul vrai roi, le Christ, et sont de ce fait accusés de « mépriser la dignité impériale ». Signalons la *Passion de saint Athénogène de Pédachthoe en Cappadoce*, où des propos injurieux sont tenus à l'adresse de l'empereur, mais avec un correctif d'Athénogène lui-même : éd. trad. Maraval, p. 50-51 et 72-73.
93. *Acta Sanctorum*, Oct. VIII, p. 135-142. L'empereur Constantin V « rugit comme un lion farouche » et, dans sa fureur, a des « yeux de dragon »

- (5 et 7, p. 137, 138) ; André a soif de martyre et vient à Constantinople pour provoquer le tyran, lorsqu'il apprend que les orthodoxes sont persécutés (6, p. 137), au palais de Saint-Mamas où a lieu l'affrontement verbal ; Constantin V reproche à André de s'opposer aux « maîtres de l'univers » et de les traiter d'athées (8, p. 138). Plus historiques, les Vies d'Étienne le Jeune (premier iconoclasme) et d'Euthyme de Sardes (second iconoclasme) suivent les lois du genre.
94. Éd. de Boor, p. 464 s.
95. *Scriptor incertus de Leone Armenio*, Bonn, p. 349 ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 771.
96. *Vie de Nicétas de Médikion*, 27, *Acta Sanctorum*, Avril I, p. XXVIII ; le thème de l'« hérésie impériale » contre l'« unité de l'Église » est aussi développé dans la *Vie de Nicéphore le Patriarche*, éd. de Boor, p. 166-167.
97. *Vie de Nicétas de Médikion*, 34-36, p. XXIX-XXX.
98. GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 778-780 ; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 766-768.
99. Voir plus bas, p. 306-307.
100. Passage traduit plus haut, p. 180, 182.
101. Voir ci-dessus.
102. Chap. 29, PG 100, col. 1121.
103. Bonn, p. 28.
104. MANSI, XIII, col. 225 ; voir P. CHRESTOU, « Ho basileus kai hiereus eis to Byzantio », *Klèronomia*, 3, 1971, p. 13.
105. *Ibid.*, col. 353-356.
106. Voir plus haut, p. 119 ; le scénario est repris dans les apocalypses plus tardives comme celle de Léon de Constantinople, dont la première version remonterait au début du IX^e siècle : R. MAISANO, *L'Apocalisse apocryfa di Leone di Costantinopoli*, Naples, 1975.
107. *Historia arcana*, XXX, 27-34, éd. Haury, p. 185-186.
108. Germain aurait prévenu Léon III que celui qui supprimerait les images serait, comme négateur de l'Incarnation, « le précurseur de l'Antéchrist », GEORGES LE MOINE, éd. de Boor, p. 741 ; Constantin V est « l'Antéchrist issu de Dan », *ibid.*, p. 750 ; Léon V est « devenu un autre Antéchrist », *Scriptor incertus de Leone Armenio*, Bonn, p. 362.
109. THÉODORE STODITE, *Ep.* 36 (à Euprépianos, de 809), éd. Fatouros, I, p. 102-103 ; la *Panoplia* dirigée contre Michel VII, au XIII^e s., modifie la formule dans la forme, mais sans en changer le sens : *kai ho antichristos basileusei*, A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, II, Paderborn, 1930, p. 248 (l'éditeur pense à tort que la *Panoplia* a été composée par Michel Cérulaire, au XI^e s.).
110. Voir plus haut, p. 142-143, 167.
111. Rappelons que l'accès au sanctuaire a longtemps été interdit aux empereurs pour la célébration de la fête de l'Orthodoxie, qui clôt le second iconoclasme ; voir plus haut, p. 111.

VI. BASILE LE MACÉDONIEN, LÉON VI,
CONSTANTIN VII : CÉRÉMONIAL ET RELIGION

1. *Vita Basilii*, 8, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 222.
2. *Ibid.*, 9, p. 223-224 ; dans GLYKAS, c'est un ange qui apparaît au moine

- (*Annales*, Bonn, p. 546-547). Sur les variantes de l'épisode de Saint-Dionysios, cf. G. MORAVCSIK, « Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I. », *DOP*, 15, 1961, p. 59-126, notamment p. 90-93.
3. PSEUDO-KODINOS, *Patria*, III, 86, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 246-247 : les mots entre crochets sont une addition postérieure pour faciliter le sens; cf. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris, 1984, p. 319-322.
4. Voir plus haut, p. 56.
5. C'est Photius, nous dit-on, qui inventa la généalogie faisant descendre Basile de Tiridate roi d'Arménie, cf. NICÉTAS PAPHLAGON, *Vie du patriarche Ignace*, PG 105, col. 565-568; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 689-690; la légende est reprise avec une certaine discrétion dans l'éloge funèbre que Léon VI compose pour son père, voir plus haut, p. 56.
6. D'une abondante littérature concernant le *Paris. gr. 510*, ne retenons que les plus récentes études : S. DER NERSESSIAN, « The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus Paris gr. 510 », *DOP*, 16, 1962, p. 195-228; I. SPATHARAKIS, « The Portraits and the Date of the Codex Par. gr. 510 », *Cahiers archéologiques*, 23, 1974, p. 97-105; Id., « A Note on the Imperial Portraits and the Date of Par. gr. 510 », *JÖB*, 39, 1989, p. 89-93; I. KALAVREZOU-MAXEINER, « The Portraits of Basil I in Paris gr. 510 », *JÖB*, 27, 1978, p. 19-24.
7. Au moment de la reliure, au xvii^e s. (hypothèse de Sirarpie Der Nersessian).
8. La première explication est donnée par I. SPATHARAKIS, *op. cit.* (n. 6), qui date en conséquence le *Paris. gr. 510* de 879, la deuxième par I. KALAVREZOU, *op. cit.* (n. 6).
9. Certaines sources, en précisant que le couvent portait précédemment le nom d'Élie (GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 108; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 656), se font sans doute l'écho d'une tradition faisant intervenir Élie.
10. Constantin VII, *Vita Basilii*, 41, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 271.
11. *Ibid.*, 83, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 325; ÉPHREM (chroniqueur en vers du début du xiv^e s.), Bonn, p. 113 v. 2581-2583.
12. *Vita Basilii*, 87, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 329-330; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 136-137.
13. *Vita Basilii*, 76, *ibid.*, p. 319; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 137.
14. *Vita Basilii*, 82, *ibid.*, p. 325; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 137-138.
15. *Vita Basilii*, 91, *ibid.*, p. 337; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 138; Id., *Constantinople byzantine*, p. 142.
16. *Ibid.*; R. JANIN, *Les Églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 36.
17. *Vie de sainte Théophanè*, 19, éd. Kurtz, p. 13; LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 260; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 698; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 847.
18. *Vie de sainte Théophanè*, 25, éd. Kurtz, p. 17.
19. *De cerimoniis*, I, 19, Bonn, p. 114-118; voir plus bas.
20. Et à l'action d'Élie qui a transformé la désaffection paternelle en affection : « Discours d'action de grâces au prophète Élie à l'occasion de la

- libération de Léon VI emprisonné par son père », éd. Akakios, *Hom.* 31, p. 259-262; rééd. Th. MOSCHONAS, *Deltion tēs patriarchikēs bibliothēkēs (Alexandrias)*, 3, n° 1, 1950, p. 2-5; cf. J. GROSIDIER DE MATONS, « Trois études sur Léon VI », *TM*, 5, 1973, p. 190, 192, 198.
21. Voir plus bas.
22. Bonn, III, p. 432; cf. *II Rois*, II, 1-14 : Élie enlevé sur un char de feu et qui laisse tomber sa tunique, ramassée par son fils Élisée. La scène est représentée dans le *Parisinus gr. 510*, homélie exécutée pour Basile I^{er}, au fol. 264^v; cf. L. BRUBAKER, « Politics, Patronage, and Art in Ninth-Century Byzantium : The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B.N. Gr. 510) », *DOP*, 39, 1985, p. 1-13, illustr. 5; elle figure aussi dans le *Vaticanus gr. 333* (xi^e s.), fol. 109^v, cf. J. LASSUS, *L'illustration byzantine du Livre des Rois, Vaticanus graecus 333*, Bibliothèque des Cahiers archéologiques, Paris, 1973, p. 83-84 et pl. Dans l'un et l'autre cas, il pourrait bien s'agir d'une iconographie empruntée à l'abside de l'église Saint-Élie.
23. GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 80, 92-93. Le renseignement est à prendre avec une certaine réserve. Ai. CHRISTOPHILOPOULOU doute qu'il ait pu y avoir un second couronnement (*Eklogē, anagoreusis kai stepsis tou byzantinou autokratoros*, *Pragmatēiai tēs Akadēmias Athēnōn*, XXII, 2, Athènes, 1956, p. 92); M. McCORMICK pense que ce second couronnement a pu intervenir à l'occasion de l'un des triomphes de Basile (*Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986, p. 156-157).
24. *Vie de saint Basile le Jeune*, éd. Vilinskij, p. 164, 307; *Vita Basilii*, 93, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 339; GÉNÉSIO, éd. Lesmüller-Werner et Thurn, p. 80; *Patria*, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 225; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 340, 345-346.
25. *Vita Basilii*, 94, *ibid.*, p. 340-341; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 165; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 347.
26. *Vita Basilii*, 76, *ibid.*, p. 319; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 164; SATHAS, *Mésaiōnikē Bibliothēkē*, VII, p. 145; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 343.
27. C'est l'explication donnée par la *Vie de saint Basile le Jeune* (éd. Veselovskij, p. 85; éd. Vilinskij, p. 164, 307) et suggérée par LIUTPRAND (*Antalovskij*, p. 85; éd. Vilinskij, p. 164, 307) et suggérée par G. MORAVCSIK, *op. cit. podosis*, I, 10; III, 33-34, éd. Bekker, p. 9, 89); cf. G. MORAVCSIK, *op. cit.* (n. 2), p. 105-106. P. MAGDALINO émet l'hypothèse, un peu aventureuse, que l'archange auquel Basile vouait un culte était Gabriel, et que Léon VI aurait, en même temps qu'il réhabilitait Michel III, son véritable père, détourné le culte vers l'autre archange, Michel : « Observations on the Nea Ekklesia of Basil I », *JÖB*, 37, 1987, p. 60 et n. 26.
28. *Vie d'Euthyme le Patriarche*, 5, éd. Karlin-Hayter, p. 28-29, l'église elle-même est dédiée aux « Anargyres » Côme et Damien; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 341 (n° 7).
29. PHOTIUS, *Ep.* 24, éd. Westerink, II, p. 163-167.
30. PG 102, col. 577-584; ces vers sont sans doute écrits à l'occasion d'un anniversaire de naissance ou d'avènement de l'empereur.
31. A. MARKOPOULOS, « An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I », *DOP*, 46, 1992, p. 225-232.
32. Id., « Constantine the Great in Macedonian Historiography », dans *New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, P. Magdalino éd., Londres, 1994, p. 159-170.

33. Voir les vers 82-88 du poème cité n. 30.
34. *Vita Basilii*, 89, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 334-335.
35. Voir quelques exemples de comparaison avec Salomon rassemblés par S. F. TOUGHER, « The Wisdom of Leo VI », dans *New Constantines*, *op. cit.* (n. 32), p. 171-179.
36. MANSI, XVI, col. 185 ; voir A. MARKOPOULOS, *op. cit.* (n. 31).
37. Voir G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs », *TM*, 11, 1991, p. 313-357, notamment p. 316-317, 347-357.
38. Cf. A. LUZZI, « Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito », *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, 26, 1989, notamment p. 179-180.
39. *Vita Basilii*, 3, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 215-216. Sur Constantin VII et l'idéologie constantinienne, voir H. AHRWEILER, *L'Ideologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p. 46-52 ; EAD. « Ho Kōnstantinos Z' Porphyrogennētos kai hē Kōnstantinēia idéologia » dans *Kōnstantinos Z' ho Porphyrogennētos kai hē epochē tou*, B' Diethnēs Byzantinologikē Synantēsē, Athènes, 1989, p. 1-4 ; A. MARKOPOULOS, *op. cit.* (n. 32), p. 162-165.
40. *Antapodosis*, I, 6-7 ; III, 30-31, éd. Becker, p. 7-8, 88-89. Liutprand ne rédige son récit qu'un peu plus tard, entre 958 et 962. Il est probable que l'étymologie donnée par lui n'est pas la bonne.
41. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 264-265 ; *De cerimoniis*, Bonn, p. 648-649 ; R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 127.
42. *Vie de sainte Théophanō*, 15, éd. Kurtz, p. 10-11.
43. Cf. J. GROSIDIER DE MATONS, *op. cit.* (n. 20), p. 190, 192.
44. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 91 ; *De cerimoniis*, I, 21, Bonn, p. 121-124.
45. P. MAGDALINO, « Saint Demetrios and Leo VI », *ByzSlav.*, 51, 1990, p. 198-201.
46. PG 105, col. 573.
47. PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 692-693.
48. P. HALKIN, « Trois dates historiques précisées grâce au Synaxaire », *Byz.*, 24, 1954, p. 14-17 ; contredit par V. GRUMEL, « Quel est l'empereur Constantin le Nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 septembre ? », *Anal. Boll.*, 84, 1966, p. 254-260. L'interprétation du R. P. Halkin a encore des défenseurs : P. KARLIN-HAYTER, *Byz.*, 36, 1966, p. 624-626 ; K. MENTZOU-METMARÉ, « Ho autokratōr Basileios A' kai hē Nēa ekklesiā. Autokratōrikē idéologia kai eikonographia », *Byzantiaka*, 13, 1993, p. 85-87.
49. *De cerimoniis*, II, 42, Bonn, p. 643.
50. *Vie d'Euthyme le Patriarche*, 7, éd. Karlin-Hayter, p. 39-41 : Léon raconte à Euthyme tout ce qu'il a souffert à cause de Théophanō, comment cette dernière l'a accusé de la tromper avec Zoé Zaoutzaina et comment son père Basile, de colère, a frappé son fils jusqu'au sang et l'a jeté à terre ; Léon ajoute : « Tout le sénat sait que c'est contre ma volonté et tout chagriné que je l'ai épousée. »
51. V. GRUMEL, « Chronologie des événements du règne de Léon VI (886-912) », *Échos d'Orient*, 35, 1936, p. 22-32, optait pour 897 ; P. KARLIN-HAYTER, « La mort de Théophanō (10.11.896 ou 895) », *BZ*, 62, 1969, p. 13-19, retient comme seules possibles les années 895 ou 896.
52. *Vie de sainte Théophanō*, 24-31, éd. Kurtz, p. 16-23.

53. *Vie de sainte Théophanō* par NICÉPHORE GRÉGORAS (xiv^e s.), 24, éd. Kurtz, p. 43.
54. Voir l'excellent article de G. P. MAJESKA, « The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine », *ByzSlav.*, 38, 1977, p. 14-21 ; G. DAGRON, « Théophanō, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints », *Mélanges Zakythēnos*, sous presse.
55. PSEUDO-KODINOS, *Patria*, III, 209, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 280-281 (et apparat) ; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 702-703 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 446.
56. *Vie de Théophanō* par NICÉPHORE GRÉGORAS, 24, éd. Kurtz, p. 42-43.
57. *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehaye, col. 313 ; *Typikon de la Grande Église*, éd. Mateos, I, p. 132 ; CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 6 et 42, Bonn, p. 533, 643.
58. Sans doute après le pillage des Saints-Apôtres en 1204, cf. G. P. MAJESKA, *op. cit.* (n. 54), qui précise que le nom de Théophanō finit par éclipser celui de Constantin.
59. II, 6, Bonn, p. 532-538.
60. C'est, à notre connaissance, la seule église de Constantinople placée sous ce vocable, ce qui confirme qu'il s'agit d'un alibi pour le culte de Théophanō.
61. II, 7, Bonn, p. 535-538.
62. Voir *De cerimoniis*, II 42, Bonn, p. 642-645 ; Ph. GRIERSON, « The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors », *DOP*, 16, 1962, p. 1-60, notamment p. 21-23. Sur la construction des Saints-Apôtres, voir plus haut, p. 151-152.
63. Voir plus haut, p. 154.
64. Constantin, mort avant son père, bénéficie d'un sarcophage spécial, mais on peut supposer qu'il y eut transfert après 886.
65. À moins qu'il ne s'agisse de Léontios, l'un des frères des « saints guérisseurs » Côme et Damien, martyrisé en même temps qu'eux ?
66. W. MÖLLER-WIENER, « Zur Lage der Allerheiligenkirche in Konstantinopel », dans *Lebendige Altertumswissenschaft, Festgabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Hermann Vetters dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen*, Vienne, 1985, p. 333-335, et pl. XLI ; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 54).
67. D'après le texte, il est difficile de savoir si cette image se trouve dans le collatéral nord (comme le pensent R. J. H. JENKINS et C. A. MANGO, « The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius », *DOP*, 10, 1956, p. 134) ou dans le narthex au niveau du collatéral nord, que l'empereur ne ferait que parcourir.
68. *De cerimoniis*, I, 19, Bonn, p. 114-118.
69. *Ibid.*, I, 20, Bonn, p. 118-121.
70. Voir J. EBERSOLT, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des cérémonies*, Paris, 1910, p. 143-146 : l'église Saint-Démétrios communiquait avec celle de la Théotokos. Comme elle, elle était précédée d'un vestibule donnant directement sur la terrasse du Phare. Sa coupole était supportée par quatre colonnes à chapiteaux dorés ; son plan était celui de l'époque, en croix inscrite.
71. *De cerimoniis*, I, 21, Bonn, p. 121-124.
72. PHOTIUS, *Homélie 10* (prononcée pour l'inauguration de l'église), éd. Laourdas, p. 99-104 ; traduction et commentaire de C. MANGO, *The Homilies*

- of Photius Patriarch of Constantinople, Cambridge (Mass.), 1958, p. 177-190. Voir R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 232-236.
73. *Ibid.*, p. 361-364. Voir K. MENTZOU-MEIMARE, *op. cit.* (n. 48); sur l'architecture, C. MANGO, *Architecture byzantine*, trad. fr., Paris, 1981, p. 196-197.
74. *Homélie* 10, éd. Laourdas, p. 100 l. 24; cf. R. J. H. JENKINS et C. A. MANGO, *op. cit.* (n. 67).
75. Comte Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, II, Genève, 1878, p. 211-217.
76. *Vita Basilii*, 83, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 325.
77. *Loc. cit.*
78. P. MAGDALINO, *op. cit.* (n. 27), p. 61-63.
79. *Ibid.*, p. 57-60.
80. A. HEISENBERG, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Iohannes Comnenos*, Wurtzburg, 1907, p. 29-31; ANTOINE DE NOVGOROD (1200), trad. KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 97-99; « Anonyme de Mercati » (pèlerin anglais de la fin du XI^e s.), éd. Ciggaar, *REB*, 34, 1976, p. 245-246; LÉON LE DIACRE, Bonn, p. 71, 166; E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, p. 85**. Voir R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 235 et 362-363.
81. Voir plus haut, p. 106 s.
82. *Antapodosis*, I, 10, éd. Bekker, p. 9; ANTOINE DE NOVGOROD, trad. KHITROWO, *op. cit.* (n. 80), p. 98-99.
83. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Vita Basilii*, 83, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 319 : le Christ, Michel et Élie; p. 325 : le Christ, Gabriel et Élie, « et en outre » la Vierge et Nicolas; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 158, ne parle que du Christ, de l'archistratège et d'Élie le Thesbite. L'hommage à la Théotokos se comprend sans peine, celui à Nicolas pourrait évoquer l'avènement de Basile I^{er}, prédit par Élie et sanctionné par les Archanges, s'il est vrai que le moine qui ouvrit à Basile la porte du couvent de Saint-Diomède et reçut de lui toutes sortes d'honneurs s'appelait Nicolas, cf. PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 691; LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 256; GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 256.
84. N. OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance*, p. 214-215 (dédicace de la *Néa*), 216-219 (Saint-Élie), 220-223 (procession à Saint-Diomède, mémoire de Basile, *autokratoréia* de Léon et Alexandre), voir aussi p. 212-213 (« fête anniversaire du couronnement de l'empereur »). Léon VI pourrait être l'initiateur de transformations qui intègrent encore davantage au Palais des processions qui, du temps de Basile I^{er}, semblaient encore déborder sur la ville et allaient fêter la Saint-Élie jusqu'au lointain quartier du Pétrion, sur la Corne d'Or. Voir P. MAGDALINO, « Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah », *JOB*, 38, 1988, p. 193-196; d'après la fête décrite dans la *Vie de sainte Théophane*, 19, éd. Kurtz, p. 13.
85. Voir P. ALEXANDER, « The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes », *Speculum*, 37, 1962, p. 339-357, repris dans *Id.*, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, Londres, 1978; P. MAGDALINO, *op. cit.* (n. 27), p. 52-55.
86. GEORGES LE MOINE CONTINUÉ, Bonn, p. 845; LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 258.
87. *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehaye, col. 338 (commémoration

- de l'ouverture de Sainte-Sophie, le 22 décembre 537) et 340 (commémoration de la seconde dédicace, le 23 décembre 562).
88. *Synaxaire*, col. 648; voir P. MAGDALINO, *op. cit.* (n. 27), p. 55-56.
89. *Vita Basilii*, 86, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 328; PSEUDO-KODINOS, *Patria*, II, 85, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 194-195; P. MAGDALINO, *op. cit.* (n. 27), p. 62-63; *Id.*, « The Bath of Leo the Wise and the "Macedonian Renaissance" Revisited: Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology », *DOP*, 42, 1988, p. 97-118.
90. Notamment *Vita Basilii*, 83, dans THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 325.
91. *Ibid.*, 76, p. 319.
92. *Diègèsis*, 26-27, éd. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 102-105.
93. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 257-258; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 692.
94. M. SALZMAN, *The Chronicle of Ahimaaz*, New York, 1924, p. 70-74; J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, New York, 1939, p. 127-131.
95. G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *TM*, 11, 1991, p. 316-317, 334-339, 357.
96. *De administrando imperio*, XIII, éd. trad. Moravcsik-Jenkins, *Texte*, I, 24-72, p. 66-69, *Commentaire*, p. 64-66; voir A. CHRISTOPHILOPOULOU, « Hais tous naous tès Kônstantinoupoléôs autokratorika stemmata », *Hellénika*, 15, 1957, p. 279-285.
97. Le texte interdit de penser qu'il s'agisse du serment et de la profession de foi qui précèdent l'intronisation et le couronnement d'un empereur; il est question ici d'un serment prêté chaque fois que le patriarche couronne l'empereur pour une fête du Seigneur.
98. Au VI^e s., les empereurs de Constantinople envoient au roi des Lazès, devenu chrétien, une couronne et une chlamyde blanche : AGATHIAS, *Hist.*, III, 15, 2, éd. Keydell, p. 103; *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 613-614.
99. Voir plus haut, p. 106 s.
100. *Diègèsis*, 23, éd. Preger, p. 100; G. DAGRON, *op. cit.* (n. 3), p. 206, 249-250; rappelons que dans ce *Récit* la Sainte-Sophie de Justinien ressemble fort à la *Néa* de Basile I^{er}. En 1200, le pèlerin russe Antoine de Novgorod voit sous le ciborium de Sainte-Sophie la « couronne de Constantin », et avec elle une trentaine d'autres plus petites, mais il s'agit à l'évidence de couronnes votives; trad. KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 92.
101. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 281; NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 30, 31, éd. trad. Mango, p. 80, 82; voir plus haut, p. 119-120.
102. LÉON LE DIACRE, Bonn, p. 158-159; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 410-411.
103. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 453-454.
104. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 40, Bonn, p. 640-641. Le mot « sceptre » désigne sans doute ici, comme ailleurs dans le recueil, un étendard, une sorte de *vesillum*.
105. *Ibid.*, I, 10; I, 17; I, 30; I, 37; Bonn, p. 84, 99, 107, 168-169, 188.
106. *Ibid.*, II, 40, Bonn, p. 637-639.
107. On remarquera que les quatre couleurs sont celles qui désignent les demeures de l'Hippodrome, qui ont aussi leur symbolisme propre.

108. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 15, Bonn, p. 580-581, 586-587.
109. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 91-92 (n° 7); il s'agit de l'église construite par Léon VI à proximité immédiate de la Théotokos du Phare.
110. *Ibid.*, p. 50 (n° 4); on remarquera que cette église est un point de ralliement du dème des Verts, et que la couronne conservée dans cette église est « verte ».
111. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis*, II, 15, Bonn, p. 566-598.

VII. LA ROYAUTE DES PATRIARCHES
(VIII^e-XI^e SIÈCLES)

1. Pour un aperçu général de la période, voir *Histoire du christianisme*, IV, p. 135-139.
2. THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 502.
3. *Ibid.*, p. 481, 484, 495, 498; *Vie de saint Ioannikios* par SABAS, AASS, Novembre II, 1, p. 371-372, par PIERRE, *ibid.*, p. 404-405, 422, 431.
4. PROCOPE, *De bello persico*, I, 24. Tome d'Union du 9 juillet 920 : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 715; ZÉPOS, *Jus*, I, p. 192-193; éd. trad. Westerink, *Nicholas I Patriarch of Constantinople, Miscellaneous Writings*, p. 56-85. Le texte de 920 est suivi d'un appendice datant des règnes de Basile II et Constantin VIII, qui montre que le schisme dans le clergé ne s'éteignit vraiment qu'à l'extrême fin du siècle.
5. *Ep.* 16, éd. Fatouros, I, p. 46-48, entre février et avril 806.
6. *Novelle* 6, pr.; 7, chap. 2, 1.
7. Sur les deux patriarchats de Photius, voir *Histoire du christianisme*, IV, p. 169-186.
8. La *Bibliothèque* est un recueil de deux cent soixante-dix-neuf fiches de lecture que Photius entreprit de rédiger à la demande de son frère Tarasios à la veille d'un départ en ambassade. P. LEMERLE place cette ambassade en 838, *Le Premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au x^e siècle*, Paris, 1971, p. 37-42, 185-196; TREADGOLD propose la date de 845, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington, 1980, p. 35-36. Il est probable que l'ambassade fut seulement un point de départ et que Photius continua à travailler à la *Bibliothèque*, où l'on sent les préoccupations de l'homme d'Église, jusqu'à son second patriarchat; cf. C. MANGO, « The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850 », dans *Byzantine Books and Bookmen*, Washington, 1975, p. 40-43.
9. *Cod.* 70, éd. Henry, I, p. 102-104.
10. *Cod.* 244, éd. Henry, VI, p. 126-174, surtout 132-137.
11. *Ibid.*, p. 136.
12. *Cod.* 47, éd. Henry, I, p. 333.
13. *Cod.* 76, éd. Henry, I, p. 155-158, correspondant à *Antiquités judaïques*, XX, 224-252.
14. *Cod.* 238, éd. Henry, V, p. 152-155; cf. J. SCHAMP, « Flavius Josèphe et Photios. À propos d'une singulière lecture des *Antiquités judaïques* », *JOB* 32/3, p. 185-196. Sur l'utilisation par Photius de l'histoire juive et de

- l'histoire romaine, voir A.-J. BOUSQUET, « The References to Josephus in the Bibliotheca of Photius », *Journal of Theological Studies*, 36, 1935, p. 289-293; J. BOMPAIRE, « Réflexions d'un humaniste sur la politique : le patriarche Photius », dans *La Notion d'autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident, Colloque international de la Napoule*, Paris, 1982, p. 44-55; D. MENDELS, « Greek and Roman History in the Bibliotheca of Photius. A Note », *Byz.*, 56, 1986, p. 196-206; *Id.*, « Hecataeus of Abdera and a Jewish patrios politeia of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3) », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95, 1983, p. 96-110; M. MAAS, « Photius' Treatment of Josephus and the High Priesthood », *Byz.*, 60, 1990, p. 183-194.
15. Voir par exemple les allusions à ces serments prêtés à Ignace ou à Photius dans la *Vie du patriarche Ignace* par NICÉTAS PAPHLAGON, PG 105, col. 505, 540, 572; réagissant contre cette coutume, le canon 8 du concile antiochien de 869-870 interdit au patriarche de Constantinople quel qu'il soit de faire signer aux clercs de tels serments de fidélité.
16. MANSI, XVI, col. 140-141; voir Fr. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 91.
17. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 705. C'est nous qui soulignons.
18. Tel est le nom véritable du recueil généralement connu sous celui d'*Épanagôgè*; le titre désigne comme empereurs Basile, Léon et Alexandre, il faut supposer que Constantin est déjà mort et que Basile est encore vivant; nous sommes donc entre septembre 879 et le 29 août 886; cf. A. SCHMINCK, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbücher*, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 1-15, qui réduit la fourchette à 885/886.
19. L'attribution, déjà suggérée par Zacharia von Lingenthal, repose sur une note marginale du *Bodleianus* gr. 173 et une démonstration d'ordre philologique de J. SCHARF, « Photios und die Epanagoge » et « Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge », *BZ*, 49, 1956, p. 385-400; 52, 1959, p. 68-81; voir A. Schminck, *op. cit.* (n. 18), p. 14 et 70 s.
20. À lire dans l'édition donnée par A. SCHMINCK, *op. cit.* (n. 18).
21. ZÉPOS, *Jus*, II, p. 240 (*Épanagôgè*).
22. Voir D. SIMON, « Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz », dans *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*, D. Nörr et D. Simon éd., Francfort-sur-le-Main, 1984, p. 471; Sp. TROIANOS, « Ho mégas Phôtios kai hai diataxeis tès Eisagôgès », dans *Ekklèsia kai Theologia*, 1, 1989-1991, p. 495.
23. *Bibliothèque*, *Cod.* 37; voir plus haut, p. 35 et n. 11. H.-G. BECK, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Sitzungsab. 1970, 2, Munich, 1970, p. 28-30, en analysant ce passage est sans doute un peu trop sensible à ses accents « démocratiques ».
24. ZÉPOS, *Jus*, II, p. 240-243.
25. L'expression paraît empruntée à l'*Ep.* 143 d'ISIDORE DE PÉLUSE, PG 78, col. 1224-1225.
26. Voir plus haut, p. 39.
27. *Basiliques* II, 6, 1, reprend en effet *Digeste* I, 3, 31 : « Princeps legibus solutus est »; et *Basiliques* II, 6, 2 reprend *Digeste* I, 4, 1 : « Quod principi placuit, legis habet vigorem ».
28. A. SCHMINCK, « *Rota tu volubilis*, Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken », dans *Cupido legum*, L. Burgmann, M. Th. Fögen et A. Schminck

- éd., Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 213, souligne avec raison que nous avons ici un morceau original qui donne la clé de l'ensemble.
29. PG 91, col. 1141, la phrase est suivie d'une exégèse du personnage de Melchisédech. Le rapprochement est déjà fait par J. SCHARF, *BZ*, 52, 1959, p. 80 (*op. cit.* n. 19).
30. Voir plus bas, p. 323 s.
31. III, 8.
32. *Psautier* CXVIII, 46 ; G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *TM*, 11, 1991, p. 317 (§ 1). Voir plus haut, p. 158, 207.
33. II, 2 ; III, 2.
34. *Hom.* 17, de 867, éd. Laourdas, p. 165-166. Voir C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge (Mass.), 1958, p. 279-282, 288-289 ; J. GOUILLARD, « L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle », *TM*, 1, 1965, p. 307-312.
35. PG 102, col. 16-264. Voir Ch. ASTRUC *et alii*, « Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure », *TM*, 4, 1970, p. 1-227 ; P. LEMERLE, « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques », *TM*, 5, 1973, p. 1-144.
36. Voir J. DARROUZÈS, « Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens », *RÉB*, 29, 1971, p. 137-181 ; J.-P. MAHÉ, dans *Histoire du christianisme*, IV, p. 492-495.
37. PHOTIUS, *Ep.* 2, éd. Laourdas-Westerink, I, p. 41 et 50.
38. Voir plus bas, p. 258-259, 319-320.
39. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 280-281, 387.
40. *Eisagôgè*, III, 9, ZÉPOS, *Jus*, II, p. 242-243.
41. Lettre du pape Nicolas I^{er} à Michel III, du 28 septembre 865 ; cf. Fr. DVORNIK, *op. cit.* (n. 16), p. 98-99.
42. Voir J. GROSDIDIER DE MATONS, « Trois études sur Léon VI », *TM*, 5, 1973, p. 198-207. Dans son homélie, Léon exalte la fraternité et rappelle à des évêques réticents son droit d'élire le patriarche.
43. *Oraison funèbre de Basile I^{er}*, éd. trad. Vogt-Hausherr, p. 65.
44. *Novelle* 47 ; voir aussi 46, 78, 94.
45. *Hist.*, IV, 1-4, PL 142, col. 670-671, éd. trad. Bulst-France-Reynolds, p. 172-176. Voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 828.
46. *Chron.*, II, 17, PL 154, col. 240-241.
47. Dans l'ancien Empire du tsar Samuel de Bulgarie (mort en 1014) progressivement pacifié et annexé (1020), le patriarcat avait été supprimé et remplacé par un archevêché autocéphale dont le titulaire était nommé directement par l'empereur.
48. Dernières études en date : F. TINNEFELD, « Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie », *JÖB*, 39, 1989, p. 95-127 ; J.-Cl. CHEYNET, « Le patriarche tyrannos : le cas Cérulaire », dans *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, M. Th. Fögen éd., Francfort-sur-le-Main, 1995, p. 1-16.
49. PSELLOS, *Chronographie*, éd. trad. Renauld, II, p. 106-107 ; ATTA-LIATE, Bonn, p. 56-59 ; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 496-500 ; SKYLITZÈS CONTINUÉ, éd. Tzolakès, p. 103-106 ; ZONARAS, Bonn, III, p. 660-670.

50. Voir, par exemple, l'*Accusation contre Michel Cérulaire*, PSELLOS, *Scripta minora*, éd. Kurtz-Drexler, p. 284-285, 287-289, 312-314.
51. SKYLITZÈS CONTINUÉ, éd. Tzolakès, p. 105.
52. *Novelle* 7, chap. 2, 1.
53. La nouvelle politique romaine et ses répercussions sur les rapports entre Rome et l'Orient sont analysées par E. PETRUCCI, « Rapporti di Leone IX con Costantinopoli. Parte I : Per la storia dello scisma del 1054 », *Studi medievali*, 3^e série, 14, 1973, p. 733-831 ; Id., *Ecclesiologia e politica di Leone IX*, Rome, 1977. Sur le cardinal Humbert, cf. U.-R. BLUMENTHAL, art. « Humbert von Silva Candida », dans *Theologische Realenzyklopädie*, XV (1986), p. 682-685.
54. C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae seculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marbourg, 1861 (reprod. Francfort-sur-le-Main, 1963), p. 227-228.
55. JAFFÉ, *Regesta*, n° 4297.
56. Éd. WILL, p. 56-60 = PG 120, col. 835-844 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 862. Non sans intention, la traduction latine impute cette lettre à la fois à Michel Cérulaire et à Léon d'Ochrida.
57. Éd. WILL, p. 65-85 ; JAFFÉ, *Regesta*, n° 4302.
58. *Ibid.*, 12, p. 72 ; l'expression *regale sacerdotium* se rencontre précédemment (II, p. 71) sans être explicitement appliquée au siège romain.
59. Cf. J. BLINZLER, « *Hiérarchie*. Zur Exegese von 1 Petr. 2, 5 u. 9 », dans *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Festschrift M. Kardinal von Faulhaber*, Regensburg, 1949, p. 49-65.
60. Voir, par exemple, le texte de Grégoire de Nazianze, cité plus haut, p. 143, n. 4 ; la lettre de Michel d'Alexandrie lue au concile de 879-880, MANSI, XVIII, col. 429.
61. « Unde congruum prospeximus nostrum imperium et regni potestatem orientalibus transferri ac transmutari regionibus, [...] quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore coelesti constitutum est, justum non est ut illic terrenus imperator habeat potestatem », Éd. WILL, p. 74.
62. Éd. WILL, p. 85-89 ; JAFFÉ, *Regesta*, n° 4333.
63. H.-G. KRAUSE, « Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054 », dans *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, H. Mordek éd., Sigmaringen, 1983, p. 131-158. Une discussion de fond sortirait des limites de ce livre.
64. Éd. WILL, p. 88 l. 6-25.
65. Un psautier enluminé daté de 1059, le *Vaticanus gr.* 752, insiste de façon inhabituelle sur l'adultère et le repentir de David, montre David jugé par le Christ et multiplie les images anachroniques de saint Silvestre en faisant intervenir ce pape dans la « pénitence » du grand roi vétérotestamentaire : cf. I. KALAVREZOU-MAXEINER, « Silvester and Kerularios », *JÖB*, 32/5, 1982, p. 453-458, étude préliminaire reprise dans I. KALAVREZOU, N. TRAHOULIA et Sh. SABAR, « Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752 », *DOP*, 47, 1993, p. 195-219. On ne peut plus tirer un argument dans le même sens de la « crosse de Michel Cérulaire », qui représente saint Silvestre et saint Michel, mais dont la datation au XI^e s. est très douteuse : cf. R. J. H. JENKINS, « A Cross of the Patriarch Michael Cerularius », suivi de E. KITZINGER, « An Art-historical Comment », *DOP*,

21, 1967, p. 233-249 ; et la critique de l'attribution et de la datation par C. MANGO, « La croix dite de Michel le Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Sykéon », *Cahiers archéologiques*, 36, 1988, p. 41-49.

66. Voir plus haut, p. 157.

67. *Actus Silvestri*, réimpression de l'éd. Mombricitus, p. 513 l. 17-18 : « Quarta die privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit, in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes iudices regem. » Sur les *Actes de Silvestre* proprement dits, ne retenons que quelques études : R.-J. LÖNERTZ, « Actus Sylvestri. Genèse d'une légende », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 70, 1975, p. 426-439 ; W. POHLKAMP, « Textfassungen, literarische Formen und Geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten », *Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte, Mittelalter*, 19/1, 1992, p. 115-196.

68. Le *Constitutum Constantini* a été édité par H. FUHRMANN, Hanovre, 1968, à qui l'on doit en outre des études de fond : « Das frühmittelalterliche Papsttum und die konstantinische Schenkung », *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XX*, 1972, *Problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spolète, 1973, I, p. 257-292 ; *Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen*, Schriften der MGH 24, I-III, Stuttgart, 1972-1974, notamment II, p. 354-407. Voir aussi W. LEVISON, « Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende », dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, II (= *Studi e testi* 38), Rome, 1924, p. 159-247 ; R.-J. LÖNERTZ, « *Constitutum Constantini* : destination, destinataire, auteur, date », *Aevum*, 45, 1974, p. 199-245.

69. Le *lōros*, dérivé de la *trabea* consulaire et du vêtement triomphal, était une longue écharpe brodée, que les empereurs et quelques hauts dignitaires portaient enroulée par-dessus le *divitēsion*, d'où l'assimilation au *superhumorale* et au *pallium*. À l'époque de Constantin Porphyrogénète, on considérait que le *lōros*, porté notamment à Pâques, identifiait l'empereur au Christ lui-même, dont il représentait symboliquement la mort et la résurrection (*De cerimoniis*, II, 40, Bonn, p. 637-639). Dans une partie de la tradition, le terme n'est plus compris et le *lōros* est assimilé à un couvre-chef, cf. R.-J. LÖNERTZ, « *Constitutum Constantini* », *op. cit.* (n. 68), p. 202-203.

70. *Legatio*, 51, éd. Becker, p. 202-203 ; cf. P. ALEXANDER, « The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire », *Zbornik Radova*, 8, 1963 (Mélanges G. Ostrogorsky), p. 11-26.

71. KINNAMOS, V, 7, Bonn, p. 219-220. Le passage concerne les années 1162-1164 ; le *Constitutum Constantini* y est utilisé contre le pape et contre l'idéologie des Hohenstaufen.

72. Les deux versions grecques du *Constitutum* nous sont connues plus tard par Démétrios Kydonès au XIV^e s. et par Maxime et André Chrysobergès au XV^e s. ; elles émanent donc de « latinophrones » qui, au temps de l'Empire latin ou du concile de Ferrare-Florence, sont en liaison avec les dominicains de Pétra et désireux d'orienter l'Église grecque vers l'union et la soumission à Rome.

73. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, I, p. 144-149.

74. Balsamon semble ici victime de la confusion qui a fait prendre le *lōros* pour une coiffure, cf. n. 69.

75. On appelle « vraie » pourpre la pourpre violette, en principe extraite du *murex*, par opposition à la pourpre rouge foncé. Le *Constitutum Constantini*

ne mentionne pas les chaussures pourpres, mais ajoute plus généralement à la liste des insignes précis et *diversa ornamenta imperialia*.

76. L'assimilation du *chartophylax* de Constantinople (office qu'occupe Balsamon) à un cardinal du patriarcat est plaisante.

77. V. TIFTIXOGLU, « Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit », *BZ*, 62, 1969, p. 60-72.

78. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 285-286 ; voir aussi III, p. 149-150, commentaire de Balsamon au canon 12 d'Antioche sur le droit d'appel, où l'on trouve le raisonnement : la Donation de Constantin donne des droits impériaux au pape et les conciles de Constantinople I et de Chalcédoine ont donné à Constantinople les mêmes privilèges qu'à Rome, donc le patriarche ne doit pas plus que l'empereur voir ses décisions remises en cause.

79. Peut-être la formulation laisse-t-elle planer l'ombre d'une hésitation sur l'authenticité du *Constitutum Constantini* ; mais c'est le seul passage où il en soit ainsi et il est exagéré de dire que cette authenticité est sérieusement mise en doute (V. TIFTIXOGLU, *op. cit.* [n. 77], p. 68-69, critiquant Fr. DOLGER, « Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner », repris dans *Id.*, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 110, n. 65).

80. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 552-554.

VIII. AU JUGEMENT DES CANONISTES ET DES LITURGISTES (XII^e-XV^e SIÈCLES)

1. Pour le sens de la réforme grégorienne, on se reportera avec profit à l'analyse historiographique de P. TOUBERT, « Église et État au XI^e siècle : la signification du moment grégorien pour la genèse de l'État moderne », dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid (Casa de Velazquez), 1986, p. 9-22. Une ébauche du présent chapitre a été publiée par nous dans *To Byzantio*, *op. cit.* (n. 29).

2. Les *Libelli de lite imperatorum et pontificum sec. XI et XII*, publiés en trois volumes dans les *Monumenta Germaniae Historica* entre 1891 et 1897.

3. Voir plus haut, p. 120.

4. Éd. I. Dieterich, MGH, *Libelli de lite*, III, Hanovre, 1897, p. 63-80.

5. *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924, rééd. Paris, 1983.

6. « Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte : imitatio imperii und imitatio sacerdotii. Eine geschichtliche Beleuchtung des Dictatus papae Gregors VII », *Studi Gregoriani*, I, 1947, p. 403-457 ; *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Schriften der MGH, 13, I-III, Stuttgart 1954-1956 ; « Kaiser, Könige und Päpste », dans *Id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, IV, 1, Stuttgart, 1970, p. 57-140.

7. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957 (trad. fr. *Les Deux Corps du Roi*, Paris, 1989) ; « Mysteries of State : An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins », *Harvard Theological Review*, 48, 1955, p. 65-91, repris dans *Selected Studies*, New York, 1965,

p. 381-398, traduit en français par L. Mayali, in E. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 1984, p. 75-103.

8. E. KANTOROWICZ, « Mysteries of State », *op. cit.* (n. 7), p. 381.

9. Ce sont les offices de grand économiste, de grand sacellaire, de grand skévophylax, de préposé à la Sakellè et de chartophylax qui dirigent, pour les quatre premiers les finances et pour le dernier, qui est le plus important (voir plus bas, à propos de Balsamon), les archives et la chancellerie.

10. Voir l'étude de V. TIFTIXOGLU, « Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit », *BZ*, 62, 1969, p. 25-72.

11. Idée très justement mise en valeur par E. PATLAGEAN dans *Histoire du christianisme*, V, p. 50-51.

12. Voir P. GAUTIER, « L'édit d'Alexis I^{er} Comnène sur la réforme du clergé », *RÉB*, 31, 1973, p. 165-201.

13. Voir P. GAUTIER, « Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis I^{er} Comnène », *RÉB*, 28, 1970, p. 5-55.

14. J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris, 1966, p. 44 et 200.

15. NICÉTAS CHONIATE, *Hist.*, éd. Van Dieten, p. 206-207.

16. *Ibid.*, p. 221-222.

17. Nicéas Choniate cite les noms de Sôtérkos Panteugénès, de Michel de Thessalonique et de Nicéphore Basilakès, tous condamnés synodalement en 1156-1157.

18. Voir l'« éloge funèbre » où EUSTATHE DE THESSALONIQUE insiste sur sa didascalie et sa compétence de théologien, affirme qu'il a réussi à assurer l'unité de l'Église et le compare à saint Paul, § 35, 37-40, éd. Tafel, p. 204-205 ; voir aussi plus bas, p. 273.

19. Voir J. GOUILLARD, « Le Synodikon de l'Orthodoxie », *TM*, 2, 1967, p. 210-226.

20. Éd. PITRA, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, VI, col. 632 (n° 157, Réponse 4 à Cabasilas) ; RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 429. Pour la suite du texte, imitée de Balsamon, voir plus bas, p. 277.

21. C'est le sujet qu'abordait la lettre de Constantin Cabasilas, évêque de Dyrrachium, à laquelle Chomatianos répond. Ce dernier invoque le cas de Manuel Comnène ordonnant par un *prosthagma* au synode d'accepter la renonciation d'Eustathe au siège de Myra et son transfert à celui de Thessalonique.

22. Voir notamment B. K. STÉPHANIDÈS, « Hoi horoi épistémè kai épistémonarchès para tois Byzantinois », *EEBS*, 7, 1930, p. 153-158 ; R. MACRIDES, « Nomos and Kanon on paper and in court », dans *Church and People in Byzantium*, R. Morris éd., Birmingham, 1990, p. 61-85 (notamment p. 63-64).

23. Éd. DIMITRIEVKIJ, dans le périodique de l'Académie de théologie de Kiev, 1890, p. 170 s. (chap. 5).

24. *Hypotyposis*, PG 99, col. 1709 ; *Épigrammes*, 8, éd. trad. Speck, *Jamben*, p. 129, où Théodore Stoudite parle de plusieurs épistémonarques.

25. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 125. Il faut prévoir un et si possible deux épistémonarques.

26. Éd. trad. GAUTIER, *RÉB*, 40, 1982, p. 21-23, 39, 71-73 ; 43, 1985, p. 73-75.

27. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 309 l. 8-10.

28. ZÉPOS, *Jus*, I, p. 409 l. 6-7 ; Dölger, *Regesten*, n° 1468.

29. D. SIMON, « Ein Synodalakt aus dem Jahre 1166 », dans *Fontes minores*, I, Francfort-sur-le-Main, 1976, p. 125 l. 11-12 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 1072 ; commentaire approfondi de H. HUNGER, « Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon », dans *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, N. Oikonomidès éd., Athènes, 1991, p. 37-59 (notamment p. 55-59).

30. ZÉPOS, *Jus*, I, p. 430 ; RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 314 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 1572 (qui donne à tort la date du 10 septembre 1186).

31. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, III, 4, 2, éd. trad. Leib, I, p. 114.

32. Éd. Tafel, *Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula*, p. 21 l. 8, 50 l. 20-21, 66 l. 77-78, 87 l. 13-14, 145 l. 55-56, 230 l. 80-81, 257 l. 87-88.

33. PACHYMÈRE, *Hist.*, IV, 4, éd. trad. Failler-Laurent, II, p. 340-341.

34. Voir les deux *prosthagmata* édités dans ZÉPOS, *Jus*, I, p. 502-504 (p. 503 l. 15 pour le titre d'épistémonarque) ; DÖLGER, *Regesten*, n° 1972-1973 ; sur l'affaire elle-même, J. DARROUZÈS, *Recherche sur les Offikia de l'Église byzantine*, Paris, 1970, p. 109-110.

35. Entendons : à faire respecter la hiérarchie ecclésiastique telle qu'elle a été fixée.

36. « Réponse du patriarche Joseph sur les propositions faites en faveur des Latins », éd. trad. V. LAURENT et J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris, 1976, p. 236-239. La Réponse est écrite par Job lasitès peu de temps après le *Tomos* contenant les propositions de l'empereur en 1273.

37. PACHYMÈRE, *Hist.*, VI, 31, éd. trad. Failler-Laurent, II, p. 638-639. Sur le rapport entre le titre de « Saint » et l'onction, voir plus haut, p. 165-166 et plus bas, p. 275 s.

38. En dehors des articles d'encyclopédie, tous dépassés, et d'une monographie médiocre (G. P. STEVENS, *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Rome, 1969), on dispose sur Balsamon et la genèse de son œuvre de canoniste d'assez nombreux articles publiés dans le recueil *To Byzantio*, *op. cit.* (n. 29), notamment ceux de C. CALLAGHER, « Gratian and Theodore Balsamon : Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared », p. 61-89 ; K. PITSAKÈS, « Hè ektasè tès exousias hénos hypèroriou patriarchè : ho patriarchès Antiochéias stèn Kōnstantinoupolè ton 12o aiōna », p. 91-139 ; V. TIFTIXOGLU, « Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117 », p. 483-532.

39. J. DARROUZÈS, *Offikia*, *op. cit.* (n. 34), notamment p. 336-349.

40. NICÉTAS CHONIATE, *Hist.*, éd. Van Dieten, p. 407-408.

41. Question 1, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 451, où la réponse de Balsamon est à compléter par son commentaire au canon 32 du concile In Trullo, *ibid.*, II, p. 377-378.

42. Question 4, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 451.

43. Question 6, *ibid.*, p. 452-453.

44. Formellement constituée dans le canon 2 du concile In Trullo.

45. Voir l'opinion de S. Troitzky, rapportée par C. GALLAGHER, *op. cit.* (n. 38), p. 79 et étudiée plus bas, p. 302 et n. 43 : Balsamon serait responsable de l'approfondissement du schisme entre l'Orient et l'Occident, bien

plus que Photius ou Cérulaire ; son argument fondé sur l'onction de la royauté serait une nouveauté du XII^e s.

46. Voir V. TIFTIXOGLU, *op. cit.* (n. 38).

47. Commentaire au canon 12 d'Antioche, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 146-150, notamment p. 149, où Balsamon exprime son opinion personnelle.

48. Commentaire du canon 16 de Carthage, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, p. 342-351 (notamment 349-350).

49. Voir plus haut, p. 39 et n. 30-31.

50. Voir plus haut, p. 39 et n. 33.

51. Voir plus bas, p. 317.

52. L'expression, que nous retrouverons plus loin, apparaît déjà dans le Commentaire du canon 16 de Carthage, RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 350.

53. Voir le traité de Balsamon « Sur les prérogatives des patriarches », RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 544-545. Dans les processions, ce chandelier à deux branches, autrement appelé *dibamboulon*, est porté soit par l'empereur lui-même, soit par le *lampadarios* ; cf. PSEUDO-KODINOS, *De officiis*, éd. trad. Verpeaux, p. 190 et n. 4, 191, 198, 356.

54. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 466, avec les commentaires de Zonaras et de Balsamon, p. 466-467.

55. Non pas au moment de l'offertoire, mais à l'issue de l'« entrée », comme le montre le *De cerimoniis*, I, 1, Bonn, I, p. 15-16 ; éd. Vogt, I, p. 11-12 ; voir plus haut, p. 109.

56. Il meurt vers 1159.

57. C'est-à-dire aux clercs des ordres majeurs (au-dessus de sous-diacre), autrement appelés « clercs du bema ».

58. NICÉAS STÉTHATOS, *Opusculs et lettres*, *op. VIII*, 3, éd. Darrouzès, p. 282 : « Si, en effet, les Pères divins ont fermé l'entrée de l'autel à tous les laïcs – car seuls les empereurs apportant les dons ont reçu d'eux la permission d'entrer –, comment peut-il être tout à fait permis aux laïcs d'approcher de l'autel ? »

59. J. DARROUZÈS, « Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins », *RÉB*, 21, 1963, p. 75-76 (griefs 55 et 56), commentaire p. 96-97 : chez les Latins, « l'autel est accessible au premier venu, quels que soient son âge, son sexe et son rang, même pendant le temps de la messe [...] Parfois aussi des femmes siègent dans l'assemblée, tellement les hommes très pieux de chez eux savent distinguer le sacré du profane ! [...] Chez eux, même quand les saints dons s'avancent, ceux qui le veulent restent assis [...] ». L'importance de cette dernière remarque sur les positions assises et debout ressort bien d'une Nouvelle de Constantin Doukas (datée de 1065) interdisant aux empereurs de modifier la hiérarchie des sièges ecclésiastiques et où l'on trouve ce curieux argument : « Alors que [à l'église] l'empereur est debout et le prêtre assis, comment celui qui est debout pourrait-il faire don d'un siège plus élevé à celui qui est assis ? » (ZÉPOS, *Jus*, I, p. 276-278 = RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 274-276).

60. Cette ultime addition, mise entre crochets droits dans l'édition de Rallès-Potlès, a toutes chances d'être de Balsamon lui-même et correspondrait à un état du texte « postérieur à 1180 ». Le monastère de la Vierge Hodègètria était la résidence et la propriété du patriarche d'Antioche à

Constantinople, et, à ce titre, Balsamon y habitait ; cf. R. JANIN, *Églises et monastères*, p. 202 ; et surtout K. PITSAKÈS, *op. cit.* (n. 38), p. 117-133.

61. Sur les implications du terme *probolè* / *problèsis*, cf. CONSTANTIN PORPHYROGÈNÈTE, *De cerimoniis*, II, 14, Bonn, p. 564-566 ; J. DARROUZÈS, *Documents inédits*, *op. cit.* (n. 14), p. 142-143 et n. 1. À la première lecture du texte édité par Rallès et Potlès, il semble que les mots *di'epiklèsēs tēs Hagias Triados* se rapportent à la nomination du patriarche. Mais le cérémonial prévu à cette occasion (*De cerimoniis*, II, 14, Bonn, p. 564-566) n'est attribué à l'empereur qu'une formule banale et fort peu sacramentelle : « La grâce de Dieu et la royauté que j'ai reçue d'elle nomment un tel patriarche », alors que l'invocation du Saint-Esprit est un thème habituel, dans Balsamon et ailleurs, à propos de l'onction.

62. Il semble que, dans une première version de son commentaire, Balsamon s'arrêtait à cette conclusion et revenait, par une simple remarque, sur le cas particulier de l'église de la Chalce. Cette première version, datée d'« environ 1179 » par V. Tiftixoglu, s'achevait par la phrase suivante : « Et au très saint patriarche Théodose, qui empêchait l'entrée des laïcs dans le sacré sanctuaire de la sainte église de notre Seigneur et Sauveur le Christ à la Chalce, certains dirent que, du moment que le canon ne prévoyait pas de peine contre ceux qui transgressaient ses dispositions, les laïcs étaient donc autorisés à entrer librement dans le sacré sanctuaire. Mais ils ne purent convaincre le susdit saint homme, qui déclara que tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, transgressent les canons sont passibles d'épitimies canoniques, laissées à l'appréciation de l'évêque du lieu. » Je remercie mon collègue Dieter Simon de m'avoir communiqué les conclusions des recherches entreprises à Francfort sur les manuscrits de Balsamon, que je me contente de reproduire ici.

63. Cette seconde version, qui daterait de 1180 environ, ajoute à la première le passage correspondant à l'édition RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 467 l. 2-12.

64. C'est sans doute en vertu de ce rôle catéchétique que Basile I^{er} entreprend, vers 879, de faire lui-même l'instruction des juifs qu'il veut baptiser (cf. G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs », *TM*, 11, 1991, p. 336-337 et 356), que Léon VI prononce des homélies du haut de l'ambon de quelques-unes des principales églises de Constantinople (voir J. GROSDIDIER DE MATONS, « Trois études sur Léon VI », *TM*, 5, 1973, notamment p. 189-201) et que l'empereur s'adresse « au peuple », dans la salle de la Magnaure, le premier lundi de carême, pour l'inviter à passer le carême dans la pureté et la crainte de Dieu (*De cerimoniis* I, 27 et II, 10, Bonn, I, p. 155, 545-548 ; voir aussi O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, réimpr. Darmstadt, 1956, p. 141-143). Certains empereurs semblent avoir usé plus que d'autres de ce privilège : Léon VI qui, en 912, déjà malade, put à peine faire l'allocution (THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 377 ; LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 285), Manuel Comnène à l'époque de Balsamon, qui aimait à déclamer en public des « discours catéchétiques » et même à instaurer des débats en matière d'exégèse et de dogmes (NICÉAS CHONIATE, éd. Van Dieten, p. 210).

65. Le canon 20 du concile In Trullo interdit, sous peine de déposition, à un évêque de prêcher publiquement dans une ville qui ne serait pas de son ressort ; RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 349.

66. *Antiquités judaïques*, XIX, 287, éd. Warmington, IX, p. 350. Il s'agit d'un édit impérial envoyé par Claude au sujet des juifs d'Alexandrie (le second cité par Flavius Josèphe).
67. BALSAMON, *Syntagma*, II, p. 467. Nous nageons en plein symbolisme, puisque le Christ n'est que métaphoriquement un évêque.
68. Sur la prêtrise du Christ, voir plus bas notre *Épilogue*.
69. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 544. Dans l'Église orthodoxe d'aujourd'hui, l'évêque tient dans sa main droite le triple cierge (*trikhèrion*), symbole de la Trinité, et dans sa main gauche le double cierge (*dikhèrion*), symbole de l'union des deux natures dans le Christ.
70. II, 14, Bonn, p. 564-566.
71. *De cerimoniis*, I, 43-44, Bonn, p. 217-229.
72. *Ibid.*, I, 43, Bonn, I, p. 220 et 225 (pour le César, que l'empereur bénit en même temps qu'il prononce l'invocation trinitaire); II, 3-5, pour les promotions aux fonctions de domestique des scholes, stratège, drongaire de la flotte, recteur et syncelle.
73. I, 43, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73; II, 21, Bonn, I, p. 222-223, 280, 291, 299, 307, 316-317, 325, 344, 347, 365, 614.
74. I, 43, Bonn, I, p. 220 et 225.
75. II, 10, Bonn, I, p. 545.
76. J. F. HALDON, *Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Vienne, 1990, p. 88 (Text B, l. 91) et 114 (Text C, l. 324).
77. I, 1; I, 35; II, 10; II, 19, Bonn, I, p. 16, 28, 34, 182, 609.
78. I, 34; II, 12, Bonn, I, p. 179, 552.
79. II, 6; II, 13, Bonn, I, p. 533, 558-559, 563.
80. Ainsi trouve-t-on, dans le titre de certaines de ses homélies, des mentions du genre « [...] prononcée devant le peuple par un secrétaire, [...] parce que la présence de l'empereur était empêchée par des décisions qui l'absorbaient sans lui laisser de loisirs », cf. J. GROSDIDIER DE MATONS, *op. cit.* (n. 64), p. 191.
81. I, 27, Bonn, p. 155; II, 10, Bonn, p. 545-548.
82. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 285; THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 377.
83. *Hist.*, éd. Van Dieten, p. 210.
84. Voir plus haut, p. 271 et n. 69.
85. Voir plus haut, p. 191, n. 76.
86. *Étym.*, VII, 12, 13-14.
87. *Dist.*, XXI, 1, § 8, où est repris tout le passage d'Isidore, sans commentaire ni réserve. Dans ce nouveau contexte, la formule devient équivoque.
88. II, 11, avec la formule finale : « Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur. »
89. « Mysteries of State », *op. cit.* (n. 7), p. 387, n. 29.
90. *Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo)*, éd. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, I, p. 567-568; voir plus haut, p. 190-191.
91. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, I, p. 143-149; II, p. 285-286; IV, p. 553.
92. *Ibid.*, II, p. 467.
93. Voir plus haut, p. 124-125.
94. GRUMEL-DARROUZES, *Regestes*, n° 794; l'acte est de décembre 969 ou

- du début de 970; il n'est connu que par Balsamon, mais le témoignage de ce dernier, chartophylax du patriarcat, est irrécusable. Sur le refus du patriarche d'accorder l'« entrée » à Tzimiskès, voir plus haut, p. 124-125.
95. Ainsi sont consacrés les évêques en Orient, non par une onction matérielle, mais par une imposition des mains du célébrant et de l'Évangile sur leur nuque; voir plus bas, p. 284.
96. *Or.* IX, PG 35, col. 820-825.
97. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 43-46. Cette référence vétérotestamentaire se trouve dans le passage cité de Grégoire de Nazianze. Ce texte de Balsamon est analysé dans V. TIFTIXOGLU, *op. cit.* (n. 38), notamment p. 506-512 et 530-531. V. Tiftixoglu trouve étrange la mention de l'acte de Polyeucte conduisant à une absolution de Tzimiskès en raison de l'onction, alors que les sources historiques énumèrent les pénitences imposées par le même patriarche au futur empereur avant son couronnement (notamment SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 285). Mais la contradiction n'est qu'apparente, car la pénitence et le repentir peuvent se concevoir après l'effacement des péchés, et l'onction divine est accordée à l'empereur dès sa prise de pouvoir et non au moment du couronnement.
98. Cette référence à Saül et Caïphe est reprise dans le traité « Sur les prérogatives des patriarches », RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, IV, p. 547, pour illustrer la même théorie de l'onction.
99. Éd. PITRA, *op. cit.* (n. 20), col. 632 (n° 157, Réponse 4 à Cabasilas); RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, V, p. 429. Sur les droits de l'empereur en sa qualité d'épistémonarque, voir plus haut, p. 260-263.
100. Cette similitude textuelle pose évidemment un problème : faut-il imaginer qu'un glossateur a introduit un passage de Chomatianos dans le commentaire de Balsamon, ou plus simplement que Chomatianos s'est directement approprié un argument et des formules de Balsamon qui lui plaisaient sans citer, ce qui lui arrive souvent, sa source; cf. D. SIMON, « Balsamon zum Gewohnheitsrecht », dans *Scholia. Studia ad criticam interpretationemque textuum Graecorum et ad historiam Iuris graeco-romani pertinentia, viro doctissimo D. Holwerda oblata*, Groningen, 1985, notamment p. 130 et n. 60.
101. Éd. PITRA, *op. cit.* (n. 20), col. 645-646 (n° 168, Réponse 14 à Cabasilas). Cabasilas souhaitait savoir s'il fallait, lorsqu'on changeait de confesseur, demander l'absolution des fautes déjà remises. Chomatianos affirme que non; puis il passe au cas des prêtres et des évêques. Pour ces derniers, il soutient la thèse que l'onction efface les péchés antérieurs, cite Grégoire de Nazianze, résume le cas de Jean Tzimiskès et insiste sur « la parenté et l'égalité de force des deux onctions » royale et épiscopale.
102. Fol. 209^v, texte édité dans V. TIFTIXOGLU, *op. cit.* (n. 38), p. 509-510.
103. *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius Ioannis Filesaci Theologi Parisiensis*, Paris, 1615, p. 73. Sur Jean Filesac, à qui ses opinions fluctuantes valurent le surnom de « Monsieur Le voici, Le voilà », voir DTC V, 2, col. 2303-2308, s. v. Filesac.
104. *Genèse*, xxviii, 16-18.
105. *Exode*, xxix, 7; xxx, 25-32; *Lévitique*, xvi, 32; *Psaume cxxxii*; *Ecclésiaste*, xlv, 18.
106. *I Samuel*, ix, 16; x, 1; xv, 1 et 17; *Ecclésiaste*, xlv, 13.

107. *II Samuel*, II, 4 et 7 ; III, 39.
 108. *II Samuel*, V, 3 ; 17, etc.
 109. *I Rois*, I, 34 ; 39 ; 45.
 110. *Luc*, IV, 18 ; *Actes*, IV, 27 et X, 38.
 111. *II Samuel*, VII, 14.
 112. *I Samuel*, X, 6.
 113. Voir plus haut, p. 68-69.
 114. Lorsqu'un lecteur byzantin trouve dans *Daniel*, IX, 26 que « l'onction sera détruite », il ne sait si la prédiction concerne un individu « oint comme prêtre ou comme roi » : *Throphées de Damas*, IX, 24, PO XV, p. 265.
 115. *I Samuel*, XIV, 35.
 116. *II Samuel*, VI, 13-20.
 117. *II Samuel*, VIII, 18 : « Et les fils de David étaient prêtres. »
 118. *II Samuel*, VI, 18.
 119. *Ecclésiaste*, XLV, 15.
 120. Sur la date à laquelle l'onction commença d'être réellement pratiquée lors du couronnement, cf. F. E. BRIGHTMAN, « Byzantine Imperial Coronations », *Journal of Theological Studies*, 2, 1900-1901, p. 359-392 (surtout p. 383 s.), qui estime que l'onction est déjà matérielle sous Manuel Comnène ; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, Paris, 1930, p. 151-157, qui pense que l'onction par le patriarche a été introduite après 1204 (peut-être en 1208 pour Théodore I^{er} Laskaris) à l'imitation de l'Occident ; G. OSTROGORSKY, « Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell », *Historia*, 4, 1955, p. 246-256, qui défend la même thèse ; D. M. NICOL, « Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1976, p. 37-52, qui distingue une onction avec l'huile, peut-être d'origine occidentale, dont l'apparition pourrait remonter avant 1204, et une onction avec le myron, qui serait postérieure. Voir également ; L. BRÉHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, p. 13-15 ; A. MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt, 1959, p. 10-13 ; M. BLOCH, *op. cit.* (n. 5), p. 460-477 ; Chr. WALTER, « The Significance of Unction in Byzantine Iconography », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1976, p. 53-73.
 121. Éd. de Boor, p. 473 l. 1-3 ; c'est déjà ainsi que Marc Bloch analysait le passage.
 122. Bonn, p. 193 v. 4517-4519.
 123. *Homélie X*, pour l'inauguration de la Vierge du Pharos, éd. Laourdas p. 104, trad. C. MANGO, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, p. 179-181. Sur la notion de « naissance dans la pourpre », voir plus haut, p. 61 s.
 124. *Ep. 98 (circa 868)*, éd. Laourdas-Westerink, I, p. 133 et 136.
 125. *Vie de sainte Théophanè*, 6, éd. Kurtz, p. 4. La scène se passe à Constantinople, dans l'église de la Théotokos du quartier Ta Bassou, où Théophanè s'est réfugiée à la suite d'un orage. Il est à remarquer que tout se passe par l'intermédiaire de personnages figurant sur une image et qui s'en détachent pour agir.
 126. *De cerimoniis*, I, 3, Bonn, p. 43 l. 4 (éd. Vogt, I, p. 36) ; I, 63, Bonn, p. 281 ; I, 73, Bonn, p. 368 ; I, 78, Bonn, p. 375.
 127. *Vita Basilii*, 9, dans *THEOPHANE CONTINUÉ*, Bonn, p. 223-224.

128. *Chronographie*, éd. trad. Renault, I, p. 88 (à propos de Michel V) : « Kai téléitai épi tò Kaisari to tès basiléias mystèrion. »
 129. Par exemple, à propos d'Alexis III Ange en 1195 (éd. Van Dieten, p. 457), de Nicolas Kannabos, « oint empereur » malgré lui par la foule en 1204 (*ibid.*, p. 562) ; voir aussi les *Discours* de NICÉTAS CHONIATE, éd. SATHAS, *Mésaiōnikē Bibliothēkē*, I, p. 105 s., 113, où il s'agit de Théodore Laskaris, mais où l'onction davidique reste une notion métaphorique. Voir G. OSTROGORSKY, *op. cit.* (n. 120), p. 247-249 ; l'opinion contraire est soutenue notamment par A. CHRISTOPHILOPOULOU, « Péri to problēma tēs anadēixēōs tou byzantinou autokratoros », *Epistēmōnikē Epitērīs tēs Philōsophikēs Scholēs tou Panēpistēmīou Athēnōn*, 13, 1962, p. 382-385, qui pense que l'onction s'est matérialisée dès le XII^e s., peut-être déjà lors du couronnement de Manuel Comnène.
 130. Michel II Kourkouas, promu patriarche par l'empereur Manuel Comnène en 1143, « oint celui qui l'a oint » (éd. Van Dieten, p. 52). L'expression est doublement métaphorique.
 131. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hiērosolymitikēs Stachyologias*, IV, p. 110 ; sur cet acte, voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 1120.
 132. F. E. BRIGHTMAN, M. BLOCH et D. M. NICOL, dans les études citées plus haut (n. 120), pensent à tort que Balsamon, vers 1180/1190, fait déjà allusion à une onction matérielle. L'opinion contraire a été défendue par G. OSTROGORSKY, *op. cit.* (n. 120), p. 247, n. 1 ; plus récemment et plus longuement, V. TIFTIXOGLU, *op. cit.* (n. 38), p. 506, n. 103, qui ajoute que le commentateur anonyme du *Sinaïticus* comprend l'onction impériale de la même façon que Balsamon, et conclut que vers 1195 l'onction n'est toujours pas matérielle.
 133. Voir l'article de Chr. WALTER, *op. cit.* (n. 120).
 134. Sur la consécration et la composition du myron ou chrême à partir d'huile et de quelque cinquante-sept substances aromatiques, cf. L. PETIT, « Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême » et « Composition et consécration du Saint Chrême », *Échos d'Orient*, 3, 1899-1900, p. 1-7 et 129-142.
 135. A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II : Die Unionsverhandlungen von 30. August 1206 ; Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208*, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. und hist. Kl. 1923, 2, Munich, 1923, p. 35-46.
 136. N. OIKONOMIDÈS, « Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos », *RÉB*, 25, 1967, p. 117-124 ; LAURENT, *Regestes*, n° 1205-1207.
 137. Éd. PITRA, *op. cit.* (n. 20), col. 483-486 (n° 113), avec la Réponse de Chomatianos, p. 487-498 (n° 114) ; voir LAURENT, *Regestes*, n° 1244 ; confirmation dans NICÉPHORE GRÉGORAS, qui écrit plus d'un siècle après l'événement : Bonn, I, p. 26. Voir G. PRINZING, « Die Antigraphie des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212-1233 », *Rivista di Studi bizantini e slavi*, 3, 1983 (Mélanges A. Pertusi), notamment p. 58-60 ; Id., « Das byzantinische Kaisertum im Umbruch. Zwischen regionaler Aufspaltung und erneuter Zentrierung in den Jahren 1204-1282 », dans *Legitimation und Funktion des Herrschers vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, R. Gundlach et H. Weber éd., Stuttgart, 1992, notamment p. 162-163.
 138. Les manuscrits tardifs de l'Euchologe, dont GOAR tient compte dans

le commentaire de son *Euchologion*, p. 729 ; le récit du couronnement d'Andronic III Paléologue en 1325, dans JEAN CANTACUZÈNE, I, 41, Bonn, I, p. 196-204, pour l'onction, p. 198 ; le *Traité des offices* du Pseudo-KODINOS, composé entre 1347 et 1390, chap. VII, éd. Verpeaux, p. 252 s., pour l'onction p. 258 ; le protocole du couronnement de Manuel II en 1391/1392, publié par Verpeaux à la suite du *Traité des offices*, p. 353-361. On pourra consulter M. ARRANZ, « L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou », dans *Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma, Studi I, Seminario 21 aprile 1981*, Naples, 1983, p. 407-415.

139. Voir plus haut, p. 102-105.

140. Voir plus haut, p. 276.

141. « In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem. » La lettre est insérée dans les *Décretales*, I, 15 (*De sacra unctione*), éd. Friedberg, *Corpus juris canonici*, II, col. 131-134 (col. 133 pour le passage cité).

142. M. BLOCH, *op. cit.* (n. 5), p. 197.

143. Voir l'art. « Sacramentaux », dans le *DTC* XIV, 1 (1939), col. 465-482.

144. GOAR, *Euchologion*, p. 290-291 (prière pour le baptême) ; NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ*, III, 1-2, éd. Congourdeau, I, p. 236-238. Cabasilas semble penser que l'onction impériale s'est toujours faite avec le chrême, contrairement à l'onction épiscopale, purement spirituelle.

145. 146, PG 155, col. 353.

146. 207, PG 155, col. 417.

147. *De sacris ordinationibus*, 218, PG 155, col. 429-432.

148. Chap. VII, éd. trad. Verpeaux, p. 252-273.

149. J. Verpeaux, p. 259, n. 2, pense à tort aux portes de la barrière de chancel, alors qu'il s'agit de celles faisant communiquer le narthex avec la nef centrale.

150. PG 155, 345.

151. J. Verpeaux, p. 267, traduit « l'empereur va vers le sanctuaire » au lieu de « pénètre dans le sanctuaire ».

152. *De sacro templo*, 142-150, PG 155, col. 352-356.

153. Dans l'édition de la PG, très fautive, *despotatos* est évidemment à corriger, ici et ailleurs, en *depotatos*.

154. M. BLOCH, *op. cit.* (n. 5), p. 201-203.

IX. LE « CÉSAROPAPISME » ET LA THÉORIE DES « DEUX POUVOIRS »

1. Signalons le riche ouvrage collectif *Religionstheorie und politische Theologie*, J. Taubes éd., I-III, Munich-Paterborn-Vienne-Zurich, 1987, et notamment la contribution de B. LANG, « Theokratie : Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie », III, p. 11-28.

2. *Contre Apion*, II, 165, éd. trad. Reinach-Blum, p. 86 : Moïse législateur,

écartant les régimes politiques connus (monarchie, oligarchie, démocratie), « a – si l'on peut faire cette violence à la langue – institué le gouvernement théocratique, plaçant en Dieu le pouvoir et la force ».

3. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, notamment chap. XVII et XVIII, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres de Spinoza*, II, p. 314-359 ; voir É. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, 1985, p. 55-62.

4. THOMAS HOBBS (1588-1679), *Léviathan*, III^e partie : « De la république chrétienne », voir notamment les chap. 40 : « Les droits du Royaume de Dieu chez Abraham, Moïse, les Grands Prêtres et les rois de Juda », et 42 : « Du pouvoir ecclésiastique », trad. fr. par F. Tricaud, Paris, 1971, p. 495-507, 516-604.

5. Distinctions faites par MAX WEBER dans *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5^e éd., Tübingen, 1976, p. 689, et analysées par B. LANG, *op. cit.* (n. 1), p. 21-22.

6. I. H. BOEHMER, *Ius ecclesiasticum protestantium*, 4^e éd., I, Halle, 1738, p. 10-11 : « Iustinianus, a clero deceptus, sub praetextu salutis ecclesiae mirum in modum Caesaro-Papiam exercuit. » Je remercie mon collègue Bernhard Lang de m'avoir communiqué cette référence à la suite d'une amicale conversation.

7. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, voir l'édition bilingue donnée par M. Gravier, *Luther. Les grands écrits réformateurs*, Paris, 1955, p. 252-301.

8. *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr gehorsam schuldig sei*. Les œuvres de Luther sur ce sujet sont commodément rassemblées dans une édition bilingue, *Luther et l'autorité temporelle, 1521-1525, Textes allemands originaux, traduction, introduction et notes* par J. Lefebvre, Paris, 1973.

9. *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1620), éd. trad. M. Gravier, *op. cit.* (n. 7), p. 82-93. La conclusion de ce passage est que la distinction de deux pouvoirs n'a pas de fondement.

10. Sur l'élaboration des *Annales ecclesiastici* en réponse aux « centuriateurs de Magdebourg », on consultera notamment A. WALZ, « Baronio Pater *Annalium ecclesiasticorum* », dans l'ouvrage collectif *A Cesare Baronio, Scritti Annalium ecclesiasticorum*, 1963, p. 259-287 ; Fr. P. SONN-VARI, Sora (lieu de naissance de Baronius), 1963, p. 259-287 ; Fr. P. SONN-VARI, « Matthias Flacius Illyricus und die Magdeburger Centurien », *ibid.*, p. 289-298. Plus généralement, voir C. K. PULLAPILLY, *Caesar Baronius, Counter-Reformation Historian*, Notre Dame (Indiana) – Londres, 1975.

11. *Annales ecclesiastici*, annis 322-330 ; le t. IX de l'édition originale était consacré à Constantin et dédié au roi de France Henri IV, pour lequel Baronius était intervenu lorsqu'il était sous le coup d'une excommunication.

12. C. K. PULLAPILLY, *op. cit.* (n. 10), p. 62-63.

13. Le titre exact est un peu plus long et explicite : *Histoire de la délivrance de l'Église chrestienne par l'empereur Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Église romaine par les roys de France*, Paris, 1630.

14. Il dénonce l'« imposture » de la *Donatio*, fabriquée – pense-t-il – pour soumettre aux Allemands l'autorité spirituelle et temporelle des papes, et note que Balsamon est le premier auteur grec qui en parle (p. 449).

15. On consultera l'étude de M. FUMAROLI, « Cross, Crown and Tiara : The Constantinian Myth between Paris and Rome (1590-1690) », dans *Piero della Francesca and His Legacy*, M. A. Lavin éd., Hanovre et Londres, 1995, p. 89-102.

16. « Burckhardt politologo. L'età di Costantino e la moderna ideazione storiografica », dans Id., *Il basso imperio : antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari, 1974, p. 32-50.
17. J. Chr. HESSE, *Dissertatio historico-pragmatica, qua Constantinum Magnum ex rationibus politicis christianum...*, Iéna, 1713. Le président du jury était Burckhardt Gotthelf Struve.
18. J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Bâle, 1853, rééd. Leipzig, 1880.
19. Voir A. VON MARTIN, *Die Religion Jacob Burckhardt. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum*, 2^e éd., Munich, 1947, notamment p. 112-129 ; Id., *Nietzsche und Burckhardt, zwei geistige Welten im Dialog*, 4^e éd., Munich, 1947 ; W. E. KÆGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, I-III, Bâle, 1947-1956.
20. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935. E. PETERSON est aussi l'auteur de *Heis Théos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926.
21. Article invoqué par Carl SCHMITT, *Théologie politique (1922, 1969)*, trad. fr., Paris, 1988.
22. C'est-à-dire la tendance à subordonner le Fils au Père dans la Trinité au lieu d'admettre leur égalité et leur « consubstantialité ».
23. C. SCHMITT, *op. cit.* (n. 21), p. 79-182 ; cette mise au point a paru en allemand sous le titre *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, 1970.
24. Voir, par exemple, H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zurich, 1946, trad. allemande d'un livre publié en flamand (Amsterdam, 1946). On trouvera un point de vue beaucoup plus modéré sur ce sujet dans J.-M. SANSTERRE, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie « césaropapiste », *Byz.*, 42, 1972, p. 131-195 et 532-594.
25. Bien que, semble-t-il, Peterson se soit converti au catholicisme.
26. *La Cité antique*, 5^e éd., Paris, 1974, p. 472-481.
27. Voir Fr. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'Histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, Paris, 1988, p. 35-38. Fustel se défend maladroitement en mettant en avant son incroyance.
28. Voir, par exemple, l'article « Césaropapisme » dans l'encyclopédie *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, II, col. 846-853 (Paris, 1949), rédigé par J. LECLER, auteur d'un livre sur *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris, 1946 ; H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, 1934, p. 111-112.
29. Amédée GASQUET, né à Clermont-Ferrand en 1852, reçu à l'École normale supérieure en 1870, fut effectivement l'élève de Fustel de Coulanges, qui exerça sur lui une influence déterminante. Sa première thèse, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, parut à Clermont-Ferrand en 1879, et sa seconde, *De translatione imperii ab imperatoribus byzantinis ad reges Francorum*, la même année. Il occupa la chaire d'Histoire et Géographie de l'Université de Clermont, avant de devenir maire de la ville (en 1888), recteur de l'Université de Nancy, puis directeur au ministère de l'Éducation nationale. Il mourut en 1914. De sa carrière très éclectique d'historien nous restent notamment *L'Empire grec et les barbares* (1887) et *L'Empire*

- byzantin et la monarchie franque* (1888), livres oubliés et qui méritent de l'être, mais qui lui assurèrent une certaine notoriété.
30. Voir notamment l'Introduction de Gasquet, dont le livre est par ailleurs estimable, mais fondé sur des citations plus qu'approximatives.
31. Voir, par exemple, l'article « Césaropapisme » de l'*Encyclopedia Universalis*, IV (1968), p. 86-90, rédigé par M. MESLIN et J. GROSIDIER DE MATONS. Sur la portée réelle du titre de *pontifex maximus* au Bas-Empire, on notera la communication encore inédite de R. SCHILLING, « À propos du Pontifex Maximus. Dans quelle mesure peut-on parler d'un remploi par les chrétiens d'un titre prestigieux de la Rome antique ? », dans *Diretto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Da Roma alla Terza Roma, XI Seminario internazionale di studi storici, Rome, 21-22 avril 1991.
32. Voir notamment l'ouvrage très complet de Fr. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, I-II, Washington, 1966.
33. Voir plus haut, p. 190-200.
34. *L'Église et l'État*, trad. fr. de J. Bertrand, Paris, 1937, p. 25. Cette analyse est très proche de celle de Fustel de Coulanges ; je ne saurais dire si elle est directement inspirée par *La Cité antique*.
35. *Ibid.*, p. 51-56.
36. *Le Schisme byzantin*, Paris, 1941, p. 3-7.
37. V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, 2^e éd., Paris, 1889, p. 67-77. Sur l'importance de Vladimir Soloviev (1853-1900) dans la renaissance du spiritualisme russe et sur son influence avant 1917, voir par exemple P. PASCAL, « Les grands courants de la pensée russe contemporaine », *Cahiers du monde russe et soviétique*, III/1, janvier-février 1962, p. 10-12 ; J. SCHERRER, « Les "sociétés philosophico-religieuses" et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917 », *ibid.*, XV/3-4, juillet-décembre 1974, p. 297-314. La philosophie mystique de Soloviev se situe au-delà des Églises institutionnelles.
38. C. TOUMANOFF, « Caesaropapism in Byzantium and in Russia », *Theological Studies*, 7, 1946, p. 213-243.
39. Fr. DOLGER, *BZ*, 31, 1931, p. 449 s. ; 42, 1943-1949, p. 261 s., 283-287 ; Id., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 9-33 ; G. OSTROGORSKY, « Otnošenie cerkvi i gosudarstva v Vizantii », *Seminarium Kondakovianum*, 4, 1931, p. 121-132 ; A. W. ZIEGLER, « Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Caesaropapismus », dans *Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels*, Munich, 1953, p. 81-97 ; A. MICHEL, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt, 1959, p. 1-2, avec bibliographie ; D. J. GEANAKOPOLOS, « Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism », *Church History*, 34, 1965, p. 381-403 ; H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, Munich, 1978.
40. H. AHRWEILER, *L'Idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, 1975, p. 129-133.
41. L. BRÉHIER, « Hiérens kai basileus », dans *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest, 1948, p. 41-45.
42. Voir B. K. STÉPHANIDÈS, « Hai en tō byzantinō kratēi schésēis ekklesiās kai politēias, kai hē Néara tou autokratoros Kōnstantinou Douka (1065) », *BZ*, 30, 1930, p. 420-424 ; J. MEYENDORF, « Justinian, the Empire

and the Church », *DOP*, 22, 1968, p. 43-60, notamment p. 50-51, insiste lui aussi sur l'aspect juridique et sur le fait que l'Église et l'Empire forment une société unifiée, où la première a l'*auctoritas* et le second la *potestas*.

43. Voir notamment S. TROITZKY, « Théocratie ou césaropapisme », *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 19, 1954, p. 165-177 (trad. fr. du texte russe publié *ibid.*, 16, 1953, et reprise dans *Contacts*, n. s., 22, juillet-août 1958, p. 55-59); mise au point de Cl. GALLAGHER, « Gratian and Theodore Balsamon. Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared », dans *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, N. Oikonomidēs éd., Athènes, 1991, p. 79-80. La communication de H. S. ALIVISATOS, « Caesaropapismus in den byzantinischen Kirchengesetzen und den canones », *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongress (München, 1958)*, Munich, 1960, p. 15-20, est très superficielle.

44. Voir plus haut, p. 291 et n. 6.

45. Voir plus haut, p. 55 et 138.

46. GOAR, *Euchologion*, p. 543-548; cf. l'acte par lequel le patriarche Isidore, vers 1350, lève toutes les malédictions et excommunications prononcées par lui à l'occasion de discordes intestines, pour tous ceux, vivants ou morts, qui en ont été frappés (MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et diplomata*, I, n° 129, p. 286-287); voir aussi les *exempla* rassemblés par GLYKAS, *Annales*, Bonn, p. 523-525.

47. Eux non plus, dit-on, ne se corrompent pas; voir les références rassemblées par Fr. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 329-331. La *Vie de saint André Salos* exprime l'idée que les foudroyés sont de bons chrétiens en qui un démon a cherché à se mettre à l'abri, mais que Dieu a tout de même choisi de frapper de sa foudre (PG 111, col. 817-820).

48. PHILOTHÉE DE SÉLYMBRIA, *Oratio in sanctum Agathonicum*, PG 154, col. 1237-1239.

49. MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et diplomata*, I, n° 269, p. 525; voir aussi DOROTHÉE DE JÉRUSALEM, *Tomos agapès kata Latinōn*, 1698, p. 29-31 des « Prolégomènes ».

50. *Acta conciliorum oecumenicorum*, I, 1, 1, p. 120.

51. MANSI, X, col. 1029-1032.

52. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Historia arianorum ad monachos*, 33, PG 25, col. 732.

53. Document produit au concile, *Acta conciliorum oecumenicorum*, I, 1, 1, p. 74 l. 3-5.

54. *Vie de saint Théodore Stoudite* par Michel, 60, PG 99, col. 3167.

55. MANSI, VIII, col. 970B.

56. MANSI, XIII, 352-353.

57. Cité par ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Historia arianorum ad monachos*, 44, PG 25, col. 745-748.

58. Voir plus haut, p. 159 et n. 78.

59. *In illud vidi Dominum*, Hom. IV, 4, PG 56, col. 126.

60. PG 66, col. 864, en commentaire de Rom., XIII, 5 : « Aussi faut-il se soumettre, non seulement par crainte de la colère [des dirigeants], mais en conscience. C'est pour cela que vous payez les impôts. »

61. Plus haut, p. 169 s., 180, 193, 197 s.

62. Ep. 1, éd. A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, I, p. 292-293.

63. Ep. 12, *ibid.*, p. 350-352.

64. *Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo)*, *ibid.*, p. 567-568, voir plus haut, p. 190-191.

65. Voir par exemple A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis*, Paris, 1947, p. 2-7, 18, 77-87, 98, qui définit l'*auctoritas* comme un pouvoir de direction et d'initiative, qui appartenait dans la Rome ancienne au sénat et passe au princeps, et la *potestas* comme un pouvoir d'exécution. L'originalité du système impérial est de réunir dans les mains de l'empereur l'*auctoritas* et l'*imperium/potestas*.

66. Comme celle de Jonas d'Orléans au IX^e s.; cf. J. REVIRON, *Les Idées politiques d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son De institutione regia*, Paris, 1930.

67. Particulièrement E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, II, Tübingen, 1933, p. 65 s., 753 s.; point de vue plus équilibré de Fr. DVORNIK, *op. cit.* (n. 32), p. 804-809.

68. *Contra epistolam Parmeniani*, I, 8, 13; 9, 15, PL 43, col. 43-44.

69. Voir notamment le chap. XIX de *La Cité de Dieu*, et, dans le t. 37 des *Œuvres de saint Augustin* publiées par la « Bibliothèque augustinienne », la « Note complémentaire 18 », p. 748-752. Utile mise au point dans Fr. DVORNIK, *op. cit.* (n. 32), p. 840-850, qui montre comment le point de vue d'Augustin s'oppose à celui exprimé à la même époque par OROSE, *Historiae adversum paganos*, notamment VI, 20-22; VII, 2, éd. Zangemeister, p. 418-421, 426-430.

70. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, 1934.

71. Plus particulièrement l'Ep. 12 du pape Gélase : « Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic geritur : auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas », éd. Thiel, *Epistolae pontificum romanorum genuinae*, I, p. 350-351.

72. LÉON LE DIACRE, *Hist.*, VI, 6-7, Bonn, p. 101-102 : « Je ne connais – aurait déclaré l'empereur – qu'un seul principe, le pouvoir le plus haut et le premier, qui a fait sortir du néant et conduit à l'existence l'ensemble du monde visible et invisible. Mais, en cette vie et dans cette errance terrestre, j'en distingue deux, la *hiérôsynè* et la *basileia*, à qui le créateur a confié, pour le premier le soin des âmes, pour le second le soin des corps, afin que l'une des parties ne boite pas par rapport à l'autre, mais qu'elles forment toutes deux un tout complet et adapté. »

73. Rappelons du reste que le mot *archè* signifie aussi bien « principe » que « pouvoir ».

74. Voir plus haut, p. 38.

75. ANTOINE MÉLISSA (ainsi nommé parce qu'il butinait les « sentences » comme une abeille), *Loci communes*, II, 2, PG 136, col. 1012.

76. Voir plus haut, p. 39.

77. *Testament de Juda*, 21, éd. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leyde, 1978, p. 73-74.

78. II, 34, 4, éd. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, I, p. 178-179.

79. JEAN CHRYSOSTOME, *In illud vidi Dominum*, Hom. IV, 4, PG 56, col. 126; *In II Cor.*, Hom. XV, 5, PG 61, col. 507.

80. *Loci communes*, II, 2 et 3, PG 136, col. 1012, 1017.

81. Voir plus haut, p. 184, 186.
82. Voir plus haut, p. 173.
83. *Acta conciliorum oecumenicorum*, II, 1, 1, p. 138.
84. *Ibid.*, II, 1, 2, p. 155 [351], 157 [353].
85. 24, 1 (à Théodose); 111, 3 (à Marcien); 115, 1 (à Marcien); PL 54, col. 735, 1023, 1031-1033; ACO, II, 4, p. 88; voir E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen, 1933.
86. Ep. 162 et 165, PL 54, col. 1145, 1155. Vigile écrivant à Justinien utilise presque la même formule pour se réjouir de trouver en lui « une âme de prêtre et de prince » (*Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae. Avellana quae dicitur collectio*, éd. Günther, CSEL 35/1, p. 348 l. 18-20).
87. *Panegyrique d'Anastase*, 3-4, éd. trad. Chauvot, PROCOPE DE GAZA, PRISCEN DE CÉSARÉE, *Panegyriques de l'empereur Anastase I^{er}*, p. 6-8, 28-30.
88. PL 63, col. 181. Pour les exemples occidentaux, voir Fr. KAMPERS, « Rex et sacerdos », *Historisches Jahrbuch*, 44, 1924, p. 495-515.
89. MGH, *Auct. ant.* IV, p. 40.
90. MGH, Ep. III, p. 459; l'évêque anonyme s'adresse à Clovis II ou Sigebert III et vante leur aïeul.
91. PL 99, col. 166; MGH, *Concilia* II, p. 142.
92. La formule est utilisée pour saint Gontran, roi des Francs (GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, IX, 21), et pour saint Éthelbert, roi d'Est-Anglie (*Vie d'Éthelbert* [BHL 2627], 12); cf. R. FOLZ, *Les Saints Rois du Moyen Âge en Occident (vi^e-xiii^e siècle)*, Bruxelles, 1984, p. 58.
93. Ainsi les points de vue contradictoires de Macaire d'Ancyre (fin xiv^e-début xv^e s.), qui, dans un traité contre les Latins, place l'empereur à la tête de l'Église et au-dessus des patriarches, puis, dans sa polémique contre Matthieu I^{er}, limite sa fonction aux affaires séculières; cf. V. LAURENT, « Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I^{er} (1397-1410) », *RÉB*, 30, 1972, p. 1-87, où l'on trouvera toutes les références bibliographiques. Voir ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 219, citant Macaire d'Ancyre, pour qui « l'empereur est oint du Seigneur, est saint du fait de cette onction au myron, fait partie des clercs du sanctuaire, est évêque, prêtre et didascale de la foi ».
94. J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris, 1966, p. 411-412.
95. Voir V. LAURENT, « Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique », *RÉB*, 13, 1955, p. 5-20.
96. Voir Fr. DVORNIK, « Emperors, Popes, and General Councils », *DOP*, 6, 1951, p. 1-23.
97. Ainsi l'acte de 1079 cosigné par l'empereur, le patriarche et trente-sept évêques, J. GOUILLARD, « Un chrysobulle de Nicéphore Botaneiatès à souscription synodale », *Byz.*, 29-30, 1959-1960 (Mélanges C. Giannelli), p. 29-41.
98. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, II, p. 393-394; III, p. 349-350.
99. Voir N. SVORONOS, « Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle », *RÉB*, 9, 1951, p. 106-142.
100. *Vie d'Euthyme de Sardes*, 5, éd. trad. GOUILLARD, *TM*, 10, 1987, p. 24-27.

101. RALLÈS-POTLÈS, *Syntagma*, III, p. 97 et 103; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 830.
102. Éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikhè stachyologias*, IV, p. 109-113; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 1120.
103. PACHYMÈRE, *Hist.*, Bonn, II, p. 196; N. SVORONOS, *op. cit.* (n. 99), p. 114-116.
104. ATTALIAE, Bonn, p. 57-58; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 874.
105. Le livre le plus important sur ce sujet est celui de J. DARROUZÈS, *op. cit.* (n. 94).
106. ZONARAS, Bonn, III, p. 505; SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 274; J. DARROUZÈS, *op. cit.* (n. 94), p. 17.
107. Voir notamment le traité anonyme de la seconde moitié du x^e s., qui soutient un point de vue extrême: J. DARROUZÈS, *op. cit.* (n. 94), p. 21-29 et 116-159; et, à la fin du xi^e s., les écrits de NICÉTAS D'ANCYRE, *ibid.*, p. 37 s., 176 s.
108. Telle est la réponse faite par Nicétas d'Amasée au traité précédent, cf. J. DARROUZÈS, *op. cit.* (n. 94), p. 29-36 et 160-175.
109. MIKLOSICH-MÖLLER, *Acta et diplomata*, II, p. 188-192; DARROUZÈS, *Regestes*, n° 2931.

ÉPILOGUE

1. On trouvera la traduction du texte de la Septante et des indications bibliographiques sur son interprétation chrétienne dans M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, 1986, p. 308-309.
2. IX, 10-11, trad. DUPONT-SOMMER dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. publiée sous la direction de A. DUPONT-SOMMER et M. PHILO-NENKO, Paris, 1987 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 35. Voir aussi l'« Introduction générale » du volume, par A. CAQUOT et M. PHILO-NENKO, p. XLIV-XLVI.
3. XII, 23-XIII, 1, trad. Dupont-Sommer, *Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 175.
4. Chacun des « patriarches », s'adressant à sa descendance, prophétise les fautes qui seront punies de l'exil, le retour, et enfin l'émergence des tribus de Lévi et de Juda, d'où viendra le salut. On a longtemps cru que ces *Testaments* avaient été écrits par des chrétiens et, en tout cas, interpolés par eux; mais ils sont sans doute d'origine essénienne, datables, dans leur état actuel, de la seconde moitié du 1^{er} s. avant J.-C., et si quelques modifications par des copistes chrétiens ne sont pas à exclure, l'inspiration messianique ne vient pas d'eux. Voir *Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*, Introduction générale, p. LXXV-LXXXI, et les commentaires du dernier éditeur, M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leyde, 1978.
5. VII, 1-2, éd. De Jonge, *op. cit.*, p. 22; trad. Philonenko, *Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 832.
6. II, 11 et VIII, 11-15, éd. De Jonge, p. 26, 34; trad. Philonenko, p. 837, 844.
7. XXII, 2-3 et XXIV, 1-5, éd. De Jonge, p. 75, 76-77; trad. Philonenko, p. 871-874.
8. V, 10, éd. De Jonge, p. 108; trad. Philonenko, p. 897.

9. VIII, 1, éd. De Jonge, p. 133 ; trad. Philonenko, p. 913.
10. *Testament de Joseph*, XIX, 6-7 (11-12), éd. De Jonge, p. 165-166 ; trad. Philonenko, p. 933-934.
11. M. LODS, « Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 21, 1941, p. 1-33, notamment p. 6-7. Dès le II^e siècle, l'origine davidique de Jésus est affirmée dans des écrits de polémique antijudaïque, par exemple dans JUSTIN, *Apol.* I, 32 ; *Dial.*, 43, 45, 100, 120, PG 6, col. 377, 380, 568, 572, 739.
12. Ainsi dans la *Doctrina Jacobi*, I, 41-42, éd. trad. Déroche, dans G. DAGRON et V. DÉROCHE, « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *TM*, 11, 1991, p. 130-135, 251.
13. M. VAN ESBROECK, « Généalogie de la Vierge en géorgien », *Anal. Boll.*, 91, 1973, p. 347-356, où le problème est traité dans son ensemble. Pour Byzance, mentionnons particulièrement JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 87 (IV, 14), éd. Kotter, p. 198-200 ; ÉPIPHANE LE MOINE, *De vita sanctissimae Deiparae*, PG 120, col. 188-189.
14. *Hist. eccl.*, I, 7, 1-17.
15. W. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Iulianus Africanus an Aristides und Origenes*, Texte und Untersuchungen 34/4, Leipzig, 1909, voir notamment p. 28-41 (introduction), 53-62 (texte de l'*epistola ad Aristidem*).
16. *Contra Faustum*, VI, 23, éd. Zycha, p. 707-717.
17. *Panarion*, XXIX, éd. Holl, p. 324.
18. BHG 810-812 : « De sacerdotio Christi » ; le texte, dans sa version « moyenne », sans doute la plus répandue à Byzance, est édité dans la *Souda*, s. v. *Iesous*, éd. Adler, II, p. 620-625, et donné en deux versions différentes dans A. VASSILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I, Moscou, 1893, p. XXV-XXVII et 58-72. Sur l'ensemble de la tradition manuscrite orientale et occidentale de ce texte et sur sa version « longue » conservée dans les homéliaires géorgiens et en partie en grec, voir G. ZIFFER (son futur éditeur), « Una versione greca inedita del *De sacerdotio Christi* », dans *Studi per Riccardo Riboli*, Rome, 1986, p. 141-173 ; Id., « Contributo allo studio della tradizione slava della *Confessione di Teodosio* », *Orientalia Christiana Periodica*, 54, 1988, p. 331-351. À Byzance, au XII^e siècle, la légende est longuement critiquée par GLYKAS, *Aporiai*, 54, éd. Eustratiadès, II, p. 92-107.
19. *Hébreux*, VII, 18-24.
20. *Panarion*, XXIX, éd. Holl, p. 321-325, à propos de l'hérésie des « Nazôréens » ; ce chapitre particulièrement difficile est commenté de façon excellente dans A. POURKIER, *L'Hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris, 1992, p. 415-475 (p. 419-438 pour les passages qui nous intéressent).

INDEX

- Aaron, prêtrise « dans l'ordre d' » : 23, 125-126, 138, 176, 181, 185, 189, 271, 278, 280, 323-324.
- abbassides, dynastie : 71-72.
- Abd al-Malik, calife (685-705) : 71.
- Abraham, patriarche de l'Ancien Testament : 184-185, 187-188, 217, 242, 325.
- Abu-Bakr, calife (632-634) : 72.
- acclamations : 48, 64-65, 69, 70, 75-77, 90, 94, 97, 99, 102, 108, 118, 119, 281.
- accommodement, principe d' : 240, 317.
- Achab, « Nouvel Achab » : 69, 177.
- acribie, exactitude dans le respect des canons : 230.
- Adam : 70, 186-187, 304.
- Admonition de l'Ancien*, écrit en faveur des images : 194.
- adoption : 58, 60, 62, 66, 69.
- adoratio* : 144.
- adventus principis* : 81, 83-85, 87, 90, 95, 100.
- Afrique, exarcat d' : 178-179.
- Agapet, diacre : 37-38.
- Aimilianos de Cyzique : 198.
- aïnesse : voir primogéniture.
- akakia* : 37, 55.
- Akakios, patriarche (472-489) : 309.
- Alexander, Paul : 251.
- Alexandre, empereur (912-913) : 52-53, 62, 101, 203.
- Alexandre le Moine : 154.
- Alexandrie, patriarcat d' : 240, 246, 250, 252, 265.
- Alexis I^{er} Comnène, empereur (1081-1118) : 258, 261.
- alliances matrimoniales : 44, 45-46, 55, 59, 209.
- al-Mamûn, calife (813-833) : 72.
- ambon : 75-78, 93, 94, 97, 98, 104, 110, 113, 117, 136, 218, 242, 273, 283, 286, 287.
- Ambroise de Milan : 120-122, 127-128 et n. 70, 159, 256, 304, 308 ; *Vie de saint* : 134, 287.
- Amorion, dynastie d' : 34, 52, 61, 216.
- Anastase I^{er}, empereur (491-518) : 47, 59, 79, 85, 86-88, 167, 193, 212, 310-311, 314.
- Anastase II-Artémios, empereur (713-715) : 92.
- Anastase l'Apocrisaire : 178-179.
- Anastase le Bibliothécaire : 178.
- Anastase le Moine : 178, 180, 183.
- Anastase le Sinaïte : 178.
- anathème : 99, 170, 178, 207, 318.
- Anatolios, patriarche (449-458) : 80, 103.
- Ancien Testament, vétérotestamentaire : 20, 21, 22, 23, 34, 40, 41, 51, 62, 68-71, 114, 116, 118, 125, 126, 133, 143, 155, 158, 166, 170, 174-177, 184-187, 189, 192-193, 195, 205, 208, 216-217, 220, 234.

- 235, 262, 275, 276, 278-280, 284, 289, 304, 311, 321, 323-324, 328.
 André en *Kriséi*, Vie de saint : 196.
 Andronic II, empereur (1282-1328) : 61, 318.
 Andronic, second fils de Constantin X Doukas : 63-64.
 Anne Comnène, fille d'Alexis I^{er} : 261-262.
 Antéchrist : 24, 159, 167, 182, 192, 194-195, 200, 280, 298, 308.
 Antioche, patriarchat d' : 240, 246, 250, 264, 269.
 Antiquité : 18, 20, 66, 296-297, 299.
 Antoine IV, patriarche (1389-1390, 1391-1397) : 321-322.
 Antoine de Novgorod, pèlerin : 109, 218.
 Antoine « Mélissa » : 313.
 Aphrodisias : 48.
 apocalypses : 41, 119, 167-168, 182, 194, 200, 207, 321.
apokombia, sacs de monnaies offerts à l'église : 111.
 apothéose impériale : 150, 152, 297.
 apôtres, « égal aux » : 151-155, 159, 194, 199, 252.
 appel, instance et droit d' : 233, 235, 240-241, 243, 267.
 Arabes, conquête arabe : 178-179, 182, 233, 239, 264.
 Arcadius, empereur (395-408) : 46.
 archanges, fêtes et sanctuaires des : 129, 131, 204-205, 208, 218 ; archange Michel : 131, 135, 186, 203-205, 211, 215, 218 ; archange Gabriel : 203, 204-205, 218.
 Arche d'Alliance : 170, 175.
 archontes ecclésiastiques : 253, 257-258, 287, 316, 320.
 Aréthas de Césarée : 123-124.
 Ariane, fille de Léon I^{er} : 47, 59, 62, 86-87, 103, 164.
 arien, arianisme : 157, 159, 199, 213, 295-296.
 armée : 34, 42, 47, 51, 65-66, 80, 81, 83, 87-90, 91, 93, 94, 98, 99, 101, 136, 146, 149, 198, 283.
 Arméniens : 239, 265.
 Arsacides, dynastie : 56, 202, 206-207.
 Arsène, patriarche (1255-1259, 1261-1265), schisme arsénite : 258, 262, 304, 315.
 Artavasde, usurpateur (742-743) : 53.
 Artaxerxès, roi de Perse : 56.
 association à l'Empire : 51, 59, 76, 95, 98, 100-101, 103 ; voir aussi coempereur.
 Athanase d'Alexandrie : 308.
 Athanase l'Athonite, Vie de saint : 162, 163.
auctoritas : 284, 310-311.
 Augoustéon, place de Constantinople : 82, 108-109, 111, 112, 115.
 Augousteus, pièce du Palais : 74, 86, 96, 107.
 Augusta, titre : 77, 88, 164 ; voir aussi impératrice.
 Auguste, empereur, fondateur de l'Empire romain : 41, 59, 143, 149, 153, 167, 200, 275, 320.
 Augustin, saint : 191, 292, 295, 311-312, 327 ; augustinisme : 27, 312.
autokrator, *autokratoria* : 51, 53, 75-78, 96-97, 101-102, 118, 194, 236.
 Bagdad : 239.
 Balsamon, Théodore, canoniste : 25-26, 39, 128, 147, 245, 251-254, 260, 262, 263-280, 282, 285, 286, 288, 289, 302, 315, 317, 318.
 baptême : 133, 180-181, 195, 275, 281 ; baptême d'un porphyrogénète : 64-66 ; baptême des juifs : 158, 168, 182, 206-207, 220 ; voir aussi onction (du baptême).
 Bardanos Tourkos, usurpateur (803) : 317.
 Baronius, Caesar : 293-294.
 Basile I^{er}, empereur (867-886) : 24, 34, 37, 38, 52-53, 56-57, 62, 77, 95, 102, 119, 131, 134-135, 136, 138, 158, 160, 162, 201-211, 213, 214-216, 218, 219-220, 233, 235, 236, 241-242, 254, 272, 281 ; Vie de Basile : 201-203.

- Basile II, empereur (976-1025) : 54, 61, 93, 242.
 Basile le Parakoimomène : 93-94.
 Basile Skamandrénos, patriarche (970-974) : 313, 319.
basileia : 41, 43, 50-51, 58, 64, 73, 76-78, 91, 96-97, 100-103, 116, 118, 121, 137, 144, 150, 158, 203, 220, 222, 232, 245, 308, 313, 322.
Basiliques, recueil juridique : 40, 236-237, 253-254, 265, 266.
 Basiliskos, empereur (475-476) : 305.
 Bath-Shéba, femme de David : 132, 206.
 Baudouin I^{er}, empereur latin (1204-1205) : 282.
 beauté, « concours de » : 46, 67-68, 209.
bema : voir sanctuaire, chancel.
 bénir : 74, 76, 126, 130, 270, 272-273, 280, 287.
 Beser, usurpateur : 35.
 Blancs : voir dèmes.
 Blastarès, Matthieu, canoniste : 302.
 Bleus : voir dèmes.
 Bloch, Marc : 17, 26, 257.
 Böhmer, Iustus Henning : 291.
 Bonus, palais de : 211-214.
 Bulgares, Bulgarie : 93, 230, 244.
 Burckhardt, Jacob : 294, 296, 297.
 Caïphe, grand prêtre : 276.
 calife, califat : 70-72.
 calvinisme : 293.
campagi, *campagia*, sandales : 82, 86, 94, 250.
campiductor : 81, 83, 86, 88, 89.
 Candidats : 107.
 Candidianus, comes : 305.
 canons, droit canonique : 39, 138, 207, 230, 237, 242, 258, 259, 261, 263, 264, 266, 268-269, 276-277, 302 ; promulgation des canons par l'empereur : 263, 302, 315, 317, 322.
 Capétiens, dynastie : 50.
 Carême : 272-273 ; carême du samedi : 246.
 Carolingiens, dynastie : 18, 50, 56, 299.
 catéchèse : 158, 270-273 ; voir aussi didascalie.
 Caverne des trésors : 186.
 Célestin I^{er}, pape (422-432) : 252.
 cérémonial, cérémonie : 23, 24, 26, 53, 64-66, 76-77, 79-80, 85, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 102, 104, 107-108, 111, 114, 116, 117, 118-120, 125, 128-129, 131, 138, 148-151, 156, 166, 182, 210-218, 223-224, 268, 271-272, 283, 286-289, 304 ; voir aussi Livre des cérémonies.
 César, dignité : 45, 47, 49, 52, 77-78, 96, 98, 101, 271-272 ; « Rendez à César... » : 18, 159, 195, 308.
 césaropapisme : 26, 145, 148, 159, 243, 267, 290-291, 293-303, 305, 306, 318, 320.
 Chalcé, porte de bronze du Palais : 65, 108, 111, 112, 115 ; image du Christ de la Chalcé : 161, 170.
 chalcédoniens, défenseurs de la christologie définie au concile de Chalcédoine : 43, 177.
 Chalkopratiéia, quartier de Constantinople : 170.
 chancel, barrière de : 66, 74, 82, 86, 94, 108-110, 116-117, 124, 126-127, 212-213, 287-288 ; voir aussi sanctuaire.
 chandelier liturgique : 108, 264, 268, 270-272.
 charismes : 26, 69, 136, 166, 169, 185, 256, 270, 272-273, 275-277, 286, 289, 319.
 Charlemagne, empereur (800-814) : 281, 314.
 chartophylax : 251, 252, 254, 263-264.
 Chilas, Jean : 315, 318.
 Childebert I^{er}, roi franc, fils de Clovis : 314.
 Chinois, voyageur : 33, 35, 40.
 chlamyde, vêtement : 75, 78, 81, 86-89, 94, 97, 103, 107, 111, 272.
 Chomatianos, Démétrios : 39, 260, 268, 276-277, 283.

- Choniate, Nicetas : 264, 273, 282.
chrême : 105, 282-284 ; voir aussi huile, myron, onction.
chrétienté : 239-240, 265.
Christ : 18, 40, 111, 112, 114, 116, 118 (image du), 119, 125, 129-131, 142, 144-145, 148, 150, 152, 158, 161, 167, 170, 182, 185-190, 191, 194, 195, 199-200, 217-218, 237, 238, 270, 274, 277, 279, 281, 286, 289, 297, 311-312, 321, 325-328.
« christianisme politique » : 294, 296.
Chronique alexandrine : 187, 189.
Chronique d'Ahmima'atz : 220.
Chronique pascale : 91, 92, 95, 103, 187.
Chrysocheir, chef paulicien : 204.
Chrysotriklinos, salle du trône : 66, 106-107, 114, 217, 225.
cierge, double ou triple : voir chandelier liturgique.
clercs de Sainte-Sophie : 26, 258-259, 320 ; clercs du Palais : 114, 214, 216.
Clotaire I^{er}, roi des Francs : 314.
coempereur, « petit empereur » : 51, 53, 75, 76-77, 223 ; voir aussi association.
collégialité impériale : 49-50, 55.
collier, *torques* : 81, 83, 87, 89.
communion : 75, 110-111, 113, 117, 124, 126, 127, 172, 246, 288.
Comnènes, dynastie : 26, 36, 258-263.
concile d'Ancyre (314) : 275, 278.
concile de Nicée I (325) : 164, 173.
concile de Constantinople I (381) : 164, 173, 240, 253, 266.
concile d'Éphèse (431) : 252, 305-306.
concile de Chalcédoine (451) : 164, 173, 240, 253, 266, 317.
concile de Constantinople II (553) : 164, 173.
concile du Latran (649) : 178-179.
concile de Constantinople III (680-681) : 171, 173, 177.
concile In Trullo (691-692) : 118, 128, 161, 164, 240, 268-269, 271, 317.
concile de Hiéréia (754) : 195, 199, 307.
concile de Nicée II (787) : 174, 196, 199, 229, 306.
concile « antiphotien » de 869-870 : 53, 134-135, 233, 235, 305, 317.
concile « photien » de 879-880 : 25, 53, 229, 233, 235, 236, 243, 305, 317.
concile de Trente (1545-1563) : 293.
conciles : 144, 146, 194, 240, 297, 302, 304, 306-307, 322 ; convocation des – par l'empereur : 302, 317.
consecratio impériale : 149-150, 152, 153.
consécration, *chéirotoméia* : 77-78, 271-272.
Constance Chlore, empereur (305-306) : 63.
Constance II, empereur (337-361) : 44, 45, 46, 56, 148, 149, 152, 159, 213, 302, 305-306, 308.
Constance, fils de Constantin X Doukas : 63-64.
Constant I^{er}, empereur (337-350) : 45.
Constant II, empereur (641-668) : 50, 97, 104, 120, 177-178, 192, 193, 305.
Constantia, demi-sœur de Constantin le Grand : 44.
Constantin le Grand (306-337) : 19, 20, 23, 25, 44-46, 56, 63, 84, 114-116, 133-134, 136, 138, 141-160, 163, 164, 167-169, 173, 180, 182, 189, 192, 199-200, 202, 206-208, 211-213, 245, 248-254, 256, 259, 260, 272, 275, 287, 291-296, 298-300, 302, 305, 321 ; baptême de : 23, 25, 141, 148-149, 152, 156-157, 249, 293-294 ; *Donation de* : 23, 157, 247-254, 262, 265-266, 294 ; « Nouveau Constantin » : 23, 48, 70, 114, 142, 160, 199, 206, 217, 221-224, 314 ; *Vies de saint* : 154, 156.

- Constantin II, empereur (337-340) : 45.
Constantin IV, empereur (668-685) : 50, 164, 171, 173, 177, 192, 305.
Constantin V, empereur (741-775) : 43, 51, 78, 168, 194-197, 199, 213, 306-307.
Constantin VI, empereur (780-797) : 42, 51, 57, 97-98, 102, 196, 200, 230.
Constantin VII Porphyrogénète, empereur (913-959) : 24, 52, 54, 61, 90, 105, 107, 111, 118-120, 122, 127-128, 134, 136, 201, 207, 208, 210, 211, 213, 216, 218, 219, 221, 222-225.
Constantin VIII, empereur (1025-1028) : 54, 93.
Constantin IX Monomaque, empereur (1042-1055) : 244, 248.
Constantin X Doukas, empereur (1059-1067) : 63.
Constantin, fils de Basile I^{er} : 52-53, 62, 135, 162, 203, 206, 208-209, 213.
Constantin/Cyrille, missionnaire : 33, 68-69.
Constantin de Nakoléia : 192.
Constantina, fille de Constantin le Grand : 44.
Constitutum Constantini : voir Constantin le Grand, *Donation de*.
Contre-Réforme : 292, 299.
« conversion » du prince : 38-40.
Coran : 70-71, 133.
corporations, métiers : 42, 65, 98, 108, 115.
Cosmas II, patriarche (1046-1047) : 261.
Cosmas indicopleustès : 187-189.
couronne : 75, 77-79, 81, 82, 85, 87-89, 92, 93, 94, 96-97, 100, 102-104, 106-107, 109, 110, 111, 116, 118, 119-120, 181, 189, 200, 205, 221, 222-225, 247, 250, 252, 256, 272, 283, 287, 297 ; couronne d'or, *modiolon* : 82, 90.
couronnement : 22, 50, 51, 74-105, 111, 124, 202-203, 205-206, 223, 276, 277, 278, 281, 282-283, 287-288.
Crispus, fils de Constantin le Grand : 157.
croix : 84, 107-109, 114, 117, 155, 168, 211, 214, 217, 224, 272, 287 ; croix de Constantin : 107, 109, 114, 224.
cubiculaires, Chambre : 89, 106.
curopalate, dignité : 77.
Cyrille d'Alexandrie : 252, 306.
Daniel, prophète : 167, 321.
Danélis, veuve, bienfaitrice de Basile I^{er} : 220.
Daphné, palais de, partie ancienne du Grand Palais : 107.
David, davidique : 20, 27, 34, 49, 69-72, 78, 122, 131-133, 135, 136, 138, 147, 155, 158, 168, 169, 175, 189, 202, 205-208, 217, 220, 275, 279-280, 282-283, 289, 304, 312, 323, 324-326, 328 ; « Nouveau David » : 69-70, 72, 158, 281, 289, 314.
David, fils d'Héraclius : 77, 97, 129.
désis : 131, 217.
defensor, titre de : 288, 302.
Delehay, Hippolyte : 163.
dèmes : 42, 47, 65, 66, 74-75, 96-97, 103, 108, 111, 115, 116, 118, 165, 230-231, 272.
Démétrius, saint, fête et sanctuaires de saint : 208, 211, 215, 216, 218.
dépotatos, fonction ecclésiastique : 287, 288.
diabatika, galerie : 112-113, 124.
diadème : voir couronne.
didascale, didascalie : 26, 147, 153, 194, 198, 258, 264, 271-273, 307.
dikaiarchéia, état de droit : 35, 237.
dikaiôtikon, opposé à *exousiastikon* : 39.
Dimanche de l'Orthodoxie, fête : 111.
Dioclétien, empereur (284-316) : 44.
Diodore de Sicile : 234.
divitèsion, vêtement : 74, 82, 86, 94.
dogmes : voir foi.
Domitien, empereur (81-96) : 143.

donatisme : 144.
 Dosithée, patriarche de Jérusalem, puis de Constantinople (1189-1191) : 264.
 Dostolevski : 27.
 Doukas, Andronic, rebelle : 123 et n. 53.
 droit civil : 35-37, 40, 41, 136, 237, 268 ; droit canonique : voir canons.
 droits d'intervention de l'empereur dans l'Église : 302, 315-318, 322.
 droits épiscopaux de l'empereur : voir charismes, évêque.
 dynastie, principe dynastique : 34-35, 42-57, 59-62, 64, 68-70, 90, 95, 98, 100-101, 133, 136-138, 160, 199, 202-203, 205-207, 211-214, 216, 218, 235, 279, 282.
 ecclésiologie : 24, 27, 143, 179, 259, 318-322.
 Ecloga, recueil juridique : 193.
 « économie », principe d' : 20, 39, 40, 68, 124, 137, 143, 158, 166, 180, 182, 191, 197, 207, 230, 259, 268, 275, 303, 306, 320, 322, 326.
 Écrits intertestamentaires : 324-325.
 « écuyer de saint Pierre », dignité accordée par Rome à l'empereur : 250.
 Édessa : 126 ; image d' : 170, 217.
 églises et couvents de Constantinople :
 - Asomates (archanges) : 126.
 - Évergétis (monastère de la Théotokos) : 174, 260.
 - Saint-Constantin de la citerne de Bonus : 209-210, 211-214.
 - Saint-Diomède (monastère) : 201-202, 204, 281.
 - Saint-Élie du Pétrion : 204 ; du palais de Pégai : 204.
 - Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon : 81, 91 ; de la Porte Dorée : 82 ; de Stoudios (monastère de Stoudios) : 230, 260.
 - Saint-Michel de Ta Steirou : 205 ; du Sôsthénion : 205.

- Sainte-Euphémie du Pétrion (monastère) : 52, 208.
 - Sainte-Sophie : 21, 22, 65, 74, 77, 79, 82, 87, 88, 90-100, 103-104, 106, 109-129, 130, 161, 219-225, 242, 271-273, 275.
 - Saints-Apôtres : 148, 151-155 et n. 43, 156, 209-214, 272.
 - Saints-Serge-et-Bacchus : 202.
 - Théotokos (ou Vierge) des Abramites : 94 ; des Blachernes : 272 ; des Chalkopratéia : 170 ; du Forum : 94 ; Hodègètria : 269 ; voir aussi Évergétis.
 - Tous-les-Saints : 210-214.
 églises du Palais :
 - Christ de la Chalcé : 269.
 - Nèa, Nouvelle Église : 127, 203, 205, 211, 214-218, 219-225.
 - Saint-Démétrius : 208, 225.
 - Saint-Élie, attenante à la Théotokos du Phare : 204 ; oratoire de la Nèa : 204.
 - Saint-Étienne : 92, 96-97, 107, 216, 217, 224.
 - Saint-Michel, oratoire de la Nèa : 205.
 - Saint-Théodore : 65, 106, 224.
 - Saints-Apôtres, 108, 111, 225.
 - Seigneur (église du) : 107, 224.
 - Théotokos (Vierge), chapelle proche de celle de la Trinité : 107 ; du Phare : 214-218, 224, 225.
 - Trinité : 107.
 Eisagôgè, recueil juridique : 25, 36, 236-242, 243, 246.
 Ekthésis d'Héraclius (638) : 178, 305.
 élections épiscopales, intervention de l'empereur dans les : 260, 261, 302, 316-319 ; voir aussi métropolitains, patriarche.
 Élie, prophète, fête et sanctuaires de saint : 58, 201-204, 208, 211, 214-215, 217-218.
 encenser, encensoir : 26, 109, 117, 211, 213, 270-272, 287-288, 308, 315.
 Enkyklion de Basiliskos (476) : 305.
 Ennodius de Pavie : 314.

ennomos archè, pouvoir légitime : 36, 39 ; voir aussi légitimité impériale.
 ennomos politéia, société de droit : 36-37, 39.
 « entrée », cérémonial de l' : 74, 94, 95, 109-110, 116-117, 122-126, 200, 215, 268-269.
 éparque : voir préfet.
 Éphèse, église Saint-Jean : 161.
 Épiphanie de Chypre : 328.
 épistémonarque, titre concédé à l'empereur : 260-263, 267, 277, 288, 302, 315.
 escalier en colimaçon : voir kochlias.
 eschatologie : 20, 158, 166-167, 217, 328 ; voir aussi apocalypses, Parousie.
 Esprit, Saint-Esprit, Esprit-Saint : 78, 130, 148, 155, 199, 270-272, 276, 278-279, 285-288, 292, 304-305, 307, 314.
 étendard, labarum : 80-81, 83, 86-87, 97, 98, 107-110, 203, 204, 206, 250, 253.
 Étienne I^{er}, patriarche (886-893), fils de Basile I^{er} : 52, 53, 62, 136, 242, 318.
 Étienne le Jeune, Vie de saint : 195, 199.
 eucharistie : 185, 187, 238 ; voir aussi communion.
 Euchologe : 66, 78.
 Eudocie, femme de Théodose II : 46, 164.
 Eudocie, Fabia/Flavia, première femme d'Héraclius : 49, 92.
 Eudocie, Épiphanie, fille d'Héraclius : 49.
 Eudocie, femme de Basile I^{er} : 53, 203, 206, 209.
 Eudoxie, femme d'Arcadius : 46.
 Eunape de Sardes : 157.
 Euphémios, patriarche (490-496) : 85, 86-88, 103.
 Europe : 27, 38, 293, 294, 303.
 Eusèbe de Césarée : 23, 145-153, 155, 156, 289, 293-295, 298, 305, 326.
 Eustathe, patriarche (1019-1025) : 242.

Eustathe de Thessalonique : 262.
 Euthyme I^{er}, patriarche (907-912) : 124, 205 ; Vie du patriarche : 122-123, 132.
 Euthyme de Sardes : 198, 317.
 Eutychios, patriarche (552-565, 577-582) : 125.
 évêque, empereur quasi-évêque, droits épiscopaux de l'empereur : 19, 39, 146-148, 159, 169, 173, 193, 199, 256-257, 260, 266-268, 270-273, 275, 277, 280, 282, 286, 288, 315, 317 ; voir aussi charismes.
 excommunication : 99, 121, 134, 170, 233, 235, 246, 304, 308.
 Excubites, corps de garde du Palais : 88-89, 107.
 exercices spirituels : 38.
 exousiastikon opposé à dikaiotikon : 39.
 Ézéchiass, roi de Juda : 175-177, 193.
 factions : voir dèmes.
 Facundus d'Hermiane : 138.
 famille : voir hérédité.
 Fausta, femme de Constantin le Grand : 44.
 Faustus, manichéen : 327.
 Félix II, pape (483-492) : 309.
 fêtes, grandes « fêtes du Seigneur » : 22, 77, 88, 97, 104, 106, 111, 128, 136, 138, 221, 223-224, 272-273.
 feu grégeois : 222.
 Filesac, Jean : 277-278.
 Flavius (Vlačić) Illyricus : 293.
 foi, définition de la : 172-174, 179, 180-183, 194, 195, 196, 197, 207, 263, 272, 300, 302, 304-307, 309.
 Forum de Constantin : 82, 85, 94.
 Forum du Bœuf : 65.
 Fossati, frères, restaurateurs de Sainte-Sophie : 130.
 France : 41, 150-151, 294.
 franchissement : 23, 74, 84, 108-109, 112, 115-118, 120, 125-127, 130, 201, 225, 287-288 ; voir aussi chancel, sanctuaire.
 Frères Karamazov, Les : 27-28, 328.
 funérailles impériales : 148-151.

fureur guerrière : 38, 85, 134.
 Fustel de Coulanges, Numa Denis : 296-297, 298.
 Gabriel : voir archanges.
 Galla, femme de Théodose I^{er} : 46, 134.
 Galla Placidia, fille de Théodose I^{er} : 46.
 gallicanisme : 294.
 Galère, empereur (305-311) : 44.
 Gallus, César (351-354) : 44.
 Gasquet, Amédée : 297, 298.
 Gébôn, usurpateur : 35.
 Gélase I^{er}, pape (492-496) : 27, 171, 190-191, 274, 309-312, 327.
 gendre : 52, 59.
 généalogie du Messie, du Christ, de Marie ou de Joseph : 323-327, 328.
 génoas, *eugénia* : 56.
 Georges le Moine : 158, 187, 198, 199.
 Germain I^{er}, patriarche (715-730) : 170, 173, 174, 318.
 Germain II, patriarche (1222-1240) : 283.
 Golgotha : 119.
 Gouillard, Jean : 177.
 Grâce, temps de la : 21, 27, 40, 73, 158, 321.
 grand prêtre : 114, 169, 234.
 Grande Église : voir églises de Constantinople, Sainte-Sophie.
 Grande-Moravie : 239.
 Gratien, canoniste : 266, 274.
 Grégoire II, pape (715-731) : 170-175, 177-179, 181, 184, 190, 192-193, 196, 197, 198, 309, 314.
 Grégoire VII, pape (1073-1085) : 160, 164, 256, 293.
 Grégoire, accusateur de Maxime le Confesseur : 179-181, 183.
 Grégoire, exarque d'Afrique : 179.
 Grégoire Asbestos : 207, 221, 238, 272.
 Grégoire de Nazianze : 276.
 Guillaume de Volpiano : 243.
 Guillaume Durand : 274.
 Guiscard, Robert : 64.

Hadrien I^{er}, pape (772-795) : 176.
 Hagiophorités, Jean, chartophylax : 261.
 Hannibalianus, neveu de Constantin le Grand : 44, 45.
 Hawkins, Ernest J. W. : 130.
 Hebdomon : 79, 80, 81, 83, 87, 90, 91, 93, 94, 97, 99, 102-103.
 Hélène, mère de Constantin le Grand : 63, 156 et n. 64, 158, 211 ; « Nouvelle Hélène », 206.
 Hélène, fille de Constantin le Grand : 44.
 Héliénianai, quartier de Constantinople : 82.
 hellénistique, époque ou influence : 20, 21, 35, 37, 39, 144-145, 237, 295, 298, 313.
 Hénotikon de Zénon (482) : 305, 309.
 Héraclius, empereur (610-641) : 19, 34, 43, 48-51, 77, 92, 95-96, 102, 119-120, 160, 168, 177, 192, 193, 199, 223, 224, 305.
 Héraclius Nouveau Constantin, empereur (641) : 49, 95-96, 102, 119.
 Héraklonas, empereur (641) : 49, 77, 92, 96-97, 102, 120.
 hérédité : 33-34, 41-59, 61, 64, 68-73, 90-91, 95, 101, 205.
 Hesse, Johann Christian : 294.
 hiérarchie : 291.
 Hilaire de Poitiers : 159.
 Hippodrome : 48, 79, 83, 85-90, 92, 95, 97, 98-99, 100, 103, 112-113, 119, 195, 214, 219, 230, 272.
 Hobbes, Thomas : 290-291.
 homélies prononcées par les empereurs : 136, 218, 259, 272-273.
 homo novus : voir *idiôtès*.
 Honorius I^{er}, pape (625-638) : 192.
 Honorius Augustodunensis : 257.
 Horologion, Horloge proche de Sainte-Sophie : 74, 82, 94, 108-109.
 Hugues de Flavigny : 242.
 huile de l'onction : 78, 155, 276, 278-279, 281, 283, 284, 289 ; voir aussi chrême, myron, onction.
 Humbert, cardinal : 246-248, 251.

hybris (démésure) : 55, 174, 245.
 Hymiarites : 126.
 Iasités, Job : 262.
 iconoclisme, iconoclastes, iconodoules : 20, 24, 111, 126, 164, 169-171, 174, 176, 178-179, 190, 192-200, 212, 220, 229, 233, 237, 241, 298, 302, 306-307, 309, 317, 328.
 idiôtès : 42, 56-57, 62-64, 67-68, 87, 91, 95, 98, 206.
 Ignace I^{er}, patriarche (847-858, 867-877) : 230, 233, 240.
 images, culte des : 43, 170-176, 192-193, 195-197, 199, 229-230, 237.
 impératrice : 59, 60, 67-68, 164.
 Incarnation : 27, 40, 41, 191, 274, 280, 284, 311-312, 321, 327.
 Innocent III, pape (1198-1216) : 256.
 insignes impériaux : 24, 75, 89, 98, 103, 107, 118, 221-224, 245, 250, 252-254, 288.
 Irène, femme de Léon IV : 120, 164, 196.
 Irénée, saint : 313.
 Isaac I^{er} Comnène, empereur (1057-1059) : 38, 244, 318.
 Isaac II Ange, empereur (1185-1195, 1203-1204) : 261, 264.
 isapostolos, « égal aux apôtres » : voir apôtres.
 isauriens, dynastie : 34, 51-52, 61.
 Isidore de Péluse : 236.
 Isidore de Séville : 273-274.
 Islam : 18, 22, 70-73, 178, 236, 264, 294.
 Israël, royaume d' : 69, 279.
 Ivron, monastère athonite : 163.
 Jacob, patriarche de l'Ancien Testament : 278, 323-324.
 jacobites : voir monophysites.
 Jacques, « frère du Seigneur » : 327.
 Jean XIX, pape (1024-1032) : 242-243.
 Jean I^{er} Tzimiskès, empereur (969-976) : 54, 124-125, 129, 163, 223, 275-276, 278, 313.

Jean II Comnène, empereur (1118-1143) : 63 n. 125.
 Jean III Vatatzès, empereur de Nicée (1222-1254) : 57, 58, 163, 283.
 Jean IV Lascaris, jeune empereur assassiné (1258-1261) : 35.
 Jean V Paléologue, empereur (1341-1391) : 316.
 Jean IV le Jeûneur, patriarche (582-595) : 243.
 Jean XI Bekkos, patriarche (1275-1282) : 165.
 Jean Chrysostome : 154, 213, 308.
 Jean Damascène : 193-194, 198, 309.
 Jean d'Éphèse : 47-48.
 Jean de Chalcédoine : 265.
 Jean de Nikiou : 43.
 Jean de Trani : 246-247.
 Jean Golein : 284-285.
 Jean l'Oxite : 258.
 Jean Lydos : 79.
 Jéricho, trompettes de : 114, 217.
 Jérôme, saint : 186.
 Jérusalem : 20, 114, 119, 152, 158, 168, 184, 186, 188, 200, 234 ; patriarcat de : 240, 246, 250, 264.
 Joseph I^{er}, patriarche (1266-1275, 1282-1283) : 165, 262-263.
 Joseph Bringas, Parakoimomène : 93-94.
 Josèphe, Flavius : 186, 234, 270, 277, 290.
 Juda, royaume de : 69, 279 ; tribu de Juda : 27, 185, 323-327.
 Jugement Dernier : 114, 167 ; voir aussi Parousie.
 Jugie, Martin : 299-300.
 juif, judaïsme, judaïsant : 18, 20, 21, 35, 66, 68-70, 73, 133, 134, 153, 158, 168, 170, 176, 180, 182, 184, 186-187, 189, 192-194, 204, 206-207, 217, 220, 221, 234-235, 239, 241, 246, 272, 275, 281, 289-291, 295, 321, 324-328.
 Julien, empereur (360-363) : 44, 56, 58, 62-63, 167.
 Julius Africanus : 326.
 Justin I^{er}, empereur (518-527) : 47, 80, 88-89, 164.

- Justin II, empereur (565-578) : 47.
Justin, martyr : 185.
Justinien I^{er}, empereur (527-565) : 35, 38, 40, 47, 80, 89-90, 103, 116, 125, 129, 136, 160-161, 164, 167, 173, 200, 202, 212, 219-220, 223, 232, 245, 291, 302, 305, 312, 313.
Justinien II, empereur (685-695, 705-711) : 164.
Kabasilas, Nicolas : 285.
Kainourgion, pièce du Palais, mosaïques du : 53, 206.
Kallinikon, synagogue de : 134.
kamélaukion : 96.
Kantorowicz, Ernst : 17, 84, 257, 274.
Katasképè, monastère de : 259.
kathisma, loge impériale à l'Hippodrome : 87, 89-90, 98, 103, 112-113.
khalifa : voir calife.
Khazars : 33, 35, 40, 68, 74, 221, 222.
Kinnamos, Jean : 251.
Klêtorologion de Philothée : 101.
kochlias, escalier en colimaçon : 112-113.
kombina, programme des courses : 112.
Kroum, chef bulgare : 197.
Kyriakos, patriarche (595-606) : 91.
labarum : voir étendard.
langues liturgiques : 265.
Laurentianus Plut. IX 23 : 206.
Laurentianus Plut. IX 28 : 189.
Lavra, monastère athonite : 162-163, 260.
légitimité impériale : 22, 34, 36-40, 43, 44, 54-70, 76, 85, 93, 100, 106, 112, 124, 126, 133, 135-138, 142, 144, 169, 173, 174, 192-193, 195, 208, 216, 230, 231, 237, 241, 280, 289, 327.
Léon le Grand, pape (440-461) : 314.
Léon IX, pape (1049-1054) : 246-248, 250-251.
Léon I^{er}, empereur (457-474) : 47, 62, 79-81, 83-84, 89-90, 95, 103, 164, 165, 314.
Léon II, empereur (474) : 80, 89-90, 103.
Léon III, empereur (717-741) : 19, 24, 34, 43, 93, 158, 160, 168, 169, 175, 177, 182, 189-190, 192-193, 195-196, 198-199, 200, 306, 309, 311, 314.
Léon IV, empereur (775-780) : 42, 51, 52, 57, 97-98, 104, 119-120, 222, 224.
Léon V, empereur (813-820) : 38, 43, 57, 126, 160, 197-199, 230, 306, 309.
Léon VI, empereur (886-912) : 19, 24, 36, 42-43, 52-54 et n. 91, 56, 62, 65, 101, 122-124, 129, 131-132, 135-138, 143, 164, 203, 204-206, 208-213, 214-216, 218, 225, 230, 241-242, 254, 272, 273, 302, 304 ; emprisonnement de : 58, 126, 136, 215, 236.
Léon, martyr : 212-213.
Léon d'Ochrida : 246.
Lévi, tribu de, lévites, prêtrise lévitique : 27, 185, 189, 280, 290, 323-328.
libellarion : 81.
libellèsios : 86.
Libri carolini : 176.
Licinius, empereur (308-324) : 44.
lier et délier : 120-121, 124, 129, 138, 173, 225, 243, 303-304.
Liutprand, évêque de Crémone : 60, 108, 135, 207, 216, 218, 251.
Livre des cérémonies : 25, 43, 64-66, 74-79, 90-91, 93, 95, 96-97, 99, 101, 106-112, 116, 210-218, 224, 271-273, 281.
loge impériale : voir kathisma.
Loi mosaïque, Ancienne Loi, temps de la Loi : 21, 39, 129, 158, 188-189, 276, 285, 290.
« loi vivante » : 39, 40, 137, 237, 238, 268, 313.
lois civiles : 36, 37, 39, 40, 236-237, 259, 265, 266, 268, 277, 308, 310, 313.

- lôros, vêtement : 189, 203, 224, 250 et n. 69, 252-254.
Lucifer de Cagliari : 159.
Luther, luthéranisme : 28, 292-294.
Macaire d'Ancyre : 315 n. 93.
Macédoniens, dynastie : 24, 34, 44, 53-55, 56, 60, 61, 135, 156, 162, 201-225, 236-237, 244.
Machiavel : 33, 59.
Magdalino, Paul : 216, 219.
magie : 158.
Magnaure, salle du Palais : 112, 225, 272.
Malalas, Jean : 143, 157, 167.
malik, roi : 70-72.
Manassès, Constantin : 281.
Mango, Cyril : 151.
manichéens : 239.
Manuel I^{er} Comnène, empereur (1143-1180) : 36, 63 n. 125, 259-262, 266, 273, 282, 318.
Marc, patriarche d'Alexandrie : 265.
Marcianus, fils d'Anthémios : 62.
Marcien, empereur (450-457) : 47, 59, 102, 164, 314.
mariage impérial : 48, 67-68, 92, 101, 127, 131, 137, 200, 216, 230, 259, 264 ; voir aussi tétragamie.
Markopoulos, Athanasios : 206.
Martialis, maître des offices : 80.
Martin I^{er}, pape (649-655) : 171, 177-179.
Martinakioi, famille : 60, 209.
Martine, seconde femme d'Héraclius : 49, 120.
martyr, martyre : 160-162, 171, 183, 195-196, 200.
matriarcat : 60.
Maurice, empereur (582-602) : 47-48, 91, 119, 161, 164, 223.
Mauropous, Jean : 131.
mausolée impérial : 151-152, 154, 156, 209-210, 211-214, 215.
Maxence, empereur (306-312) : 44, 84.
Maxime le Confesseur : 171, 177-184, 189-190, 193, 199, 238, 259, 309.
Maximien, empereur (286-305) : 44.
Mazzarino, Santo : 294.
« mélange des races » (des tribus de Lévi et de Juda) : 326-327.
Melchisédech, prêtre et roi de l'Ancien Testament, prêtrise « dans l'ordre de » : 20, 24, 138, 147, 177, 181, 184-193, 195, 200, 238, 256, 274-275, 280, 289, 311, 314, 324, 327, 328.
Ménas, patriarche (536-552) : 220, 307.
Mérovingiens, dynastie : 50.
Mésè, artère centrale de Constantinople : 65, 91, 94.
Messie, messianisme : 323-327, 328.
métatorion : 74-75, 76, 82, 109-111, 113 et n. 25, 117, 119, 122-124, 212.
Méthode, patriarche (843-847) : 164, 318.
métropolitains : 26, 27, 65, 122-123, 212, 240, 258-259, 271, 318-320, 322 ; élection des : 319.
Michel : voir archange.
Michel I^{er} Rangabè, empereur (811-813) : 197.
Michel II, empereur (820-829) : 42, 49, 57, 199, 306-307.
Michel III, empereur (842-867) : 52, 57, 77, 95, 102, 119, 205-206, 216, 233, 258-259, 281.
Michel VI, empereur (1056-1057) : 244.
Michel VII Doukas, empereur (1071-1078) : 63-64.
Michel VIII Paléologue, empereur (1261-1282) : 165-166, 168, 258, 262, 304.
Michel I^{er} Cérulaire, patriarche (1043-1058) : 25, 229, 242-248, 252-255, 257, 318, 320.
Michel III d'Anchialos, patriarche (1170-1178) : 266.
Michel IV Autoréanos, patriarche (1208-1214) : 282-283.
Michel de Synada : 198.
miracle : 155, 158, 160, 162, 204, 209-210, 213.

- miroirs de princes : 37, 40, 55, 134, 304, 313.
missions : 33, 239.
Moïse : 23, 40, 125-126, 147, 175, 185, 188, 194-195, 234, 261, 278, 290, 323 ; « Nouveau Moïse » : 114, 155, 238 ; verge de : 106-107, 114-115, 217, 224, 289.
monnaies, monnayage, iconographie monétaire : 38, 50, 51, 53, 64, 81, 150, 153.
monophysisme : 88, 239.
monothélisme, monothélites : 48, 164, 171, 177-179, 183, 190, 192, 309.
Morin, Jean : 293-294.
mosaïque du narthex de Sainte-Sophie : 116, 122, 129-138 et n. 76 ; du vestibule sud de Sainte-Sophie : 116, 125, 160.
Moschopoulos, Manuel : 36.
Moscou : 321.
Mu'awiya, calife (661-680) : 71.
Muhammad, Prophète : 71-72.
murailles de Constantinople : 84.
myron : 162, 165, 181, 282-288, 315, 322 ; voir aussi chrême, huile, onction.
naissance : 47-48, 64-66, 101.
nappe d'autel : 98, 109, 111, 117, 126, 214.
Nathan, prophète : 132, 279.
nationalisme : 301, 329.
Néa, Nouvelle Église : voir églises du Palais.
Nectaire, patriarche (381-397) : 127-128.
néotestamentaire : voir Nouveau Testament.
Néron, empereur (54-68) : 143.
Nestorius, patriarche (428-431), hérésiarque : 252.
Nicée, Empire de : 163, 282-283.
Nicéphore I^{er}, empereur (802-811) : 25, 177, 197, 231-232.
Nicéphore II Phocas, empereur (963-969) : 54, 93-95, 124-125, 127, 162-163, 259, 275, 319.
Nicéphore I^{er}, patriarche (806-815) : 197, 232.
Nicéphore Calliste Xanthopoulos : 161.
Nicétas d'Ancyre : 259.
Nicétas de Médikion, *Vie de saint* : 197.
Nicétas le Paphlagonien ou Paphlagon : 137, 208.
Nicolas I^{er}, pape (858-867) : 233.
Nicolas I^{er} Mystikos, patriarche (901-907, 912-925) : 122-124, 131, 137, 235, 304, 320.
Nicomédie : 148, 156, 249.
Nil, patriarche (1379-1388) : 316.
Nobélissime, titre : 49, 52, 77-78, 98, 272.
nom, choix du – au baptême, dénomination : 47, 62, 65-66.
Nomocanon : 251, 258, 266.
nomophylax : 254, 263.
Nouveau Testament, néotestamentaire : 40, 68, 70, 118, 155, 216-217, 289, 324.
Nouvelles : 40, 242, 302.
œcuménique, œcuménicité : 232, 243, 254, 317.
Oenomaos et Hippodamie, mythe d' : 59.
Oikonomidès, Nicolas : 130-131.
omphalion : 109, 117.
onction : 18, 22, 26, 49, 57, 58, 61, 62, 64, 67-69, 78, 100, 105, 133, 155, 165-166, 181, 183, 201-202, 205-206, 217, 256-257, 261-263, 267, 268, 270, 272-273, 275-289, 290, 322, 324 ; baptismale : 183, 276, 278, 283-285, 288 ; épiscopale, 276, 280, 282, 284-285.
« oracle de la royauté » : 202.
Ozias, roi de Juda : 175-177.
Ossius de Cordoue : 159, 308.
Otrante : 244.
Ottoniens, dynastie : 18.
Pachymère, Georges : 165.
palen, paganisme : 68, 141-142, 146, 150, 152-153, 157-158, 167, 189, 191-192, 195, 200, 239, 274,

- 297-298, 300-302, 308, 311, 322, 325.
Palaia, compilation légendaire : 186.
Palais, Grand : 21, 22, 64-65, 74, 76, 81-83, 85-90, 91, 93, 95, 97, 100, 106-107, 111, 112-115, 118, 120, 121, 123-124, 128, 145, 149, 172, 179, 194, 204, 206, 208, 213, 214-217, 223-225, 308, 320.
pape, papauté : 25, 142, 157, 169, 174, 178-179, 180-181, 233, 235, 236, 239-255, 256-257, 266, 274, 275, 284, 291-294, 297, 300, 309-311, 320.
« papocésarisme », « Papo-Caesaria » : 291, 303.
Parisinus gr. 510 : 53, 202 et n. 6, 204-206, 218.
Parousie, seconde Parousie : 27, 119, 200, 217, 328.
parrain, parrainage : 58, 65-66.
« particulier » : voir *idiôtès*.
partition de l'Empire : 242-243.
Patria de Constantinople, recueil de notices et récits légendaires : 84, 114, 133, 202.
patriarche, patriarchat : 22, 24, 25, 27, 36, 65, 74-76, 78-79, 82, 83, 85, 87-90, 91, 93, 96-98, 100, 102-104, 107, 109-111, 112, 113, 116-120, 122-129, 154, 169, 199, 211, 212, 214-215, 221, 222-223, 225, 229-255, 258, 262, 264, 266-269, 270-271, 273, 275, 278, 282-283, 284, 286-289, 318-322 ; promotion du : 270-271, 318-319, 320.
Patrikios, *magister praesentalis* : 89.
patrimoine, l'Empire comme patrimoine familial : 44, 45, 48, 55, 60, 73, 156, 218.
Paul, saint : 40, 153, 155, 194, 198, 307, 308, 311, 326, 327 ; « Nouveau Paul » : 185-187, 314.
pauliciens, hérétiques : 204, 230, 239.
Paulin d'Aquilée : 314.
pénitence : voir repentir.
pentagonia, cinq générations : 44.
pentarchie, pouvoir collégial des « cinq patriarchats » : 233, 235, 240-241, 311.
Péri politikès epistèmès : 35.
Perse achéménide : 62.
persécuteur, persécution : 24, 196, 198, 298, 308.
Pertinax, funérailles de l'empereur : 149.
Peterson, Erik : 294-296, 298.
peuple de Constantinople : 34, 51, 60, 66, 75, 76, 81, 83, 86, 87, 88, 92, 98, 99, 101-104, 112, 115.
peuple élu : 20, 41, 68, 73, 158, 184, 207.
Philippe l'Arabe, empereur (244-249) : 142-143.
Philippicus, empereur (711-713) : 193.
Philon d'Alexandrie : 126, 186, 314.
Philothée Kokkinos, patriarche (1353-1354, 1364-1376) : 304.
Philothée, auteur du *Klétorologion* : 101, 118.
Philpin de Rivière, R.-P. Ph. : 141.
phina, délimitation : 113.
Phocas, empereur (602-610) : 91, 92, 161.
Phocas, Bardas : 94.
Phocas, Léon : 94.
Photius, patriarche (858-867, 877-886) : 25, 36, 53, 162, 206, 208, 216, 220, 229, 230, 232, 233-242, 243, 254, 259, 281, 301, 318 ; *Bibliothèque* de : 234-235 et n. 8.
phrygium, coiffure : 250.
Pierre, apôtre : 170-171, 174, 182 ; Saint-Pierre de Rome : 180.
Pierre, patriarche d'Antioche : 246.
Pierre le Patrice : 79-81, 85, 87, 89, 90-91, 93, 95, 97, 100.
Pitra, Mgr Jean-Baptiste : 277.
Polyeucte, patriarche (956-970) : 124, 125, 126, 275, 277, 319.
pontifex maximus : 20, 141, 144, 146, 154, 191, 200, 273-274, 298, 300, 311.
porphyrogénète : 43, 46-48, 51, 54, 56-58, 61-68, 100-101, 104, 207-208, 281.

- Porte Dorée : 82, 84, 91, 93, 94, 201.
 « porte de fer » de la Chalcé : 111, 112.
 Portes de Sainte-Sophie, Belle Porte : 109, 116, 287 ; Portes Impériales : 77, 109, 116-117, 120, 122-125, 129, 130 ; Saintes Portes : 74, 109-111, 116-117, 125, 287.
potestas : 250, 284, 310-311.
 pourpre, chaussure, sandales ou bottines pourpres : 94, 203, 245, 248, 252, 254 ; naissance dans la pourpre : voir porphyrogénète.
 pouvoirs, distinction des « deux » : 18, 26-27, 116, 124, 128, 142, 157, 182, 190-191, 198, 233, 236-238, 241, 247-248, 263, 266, 274, 290, 292-293, 296-304, 307, 309-314, 328.
 préfet de la ville : 82, 108.
 préposite : 65, 75, 82, 85, 104, 107, 109.
 primauté romaine : 243.
 primogéniture : 48-51, 61-64, 69, 101.
Prachiron, recueil juridique : 53.
 proclamation d'un empereur auto-crateur : 91-93, 98, 100, 102-103.
 Procope de Césarée : 160, 200, 231.
 Procope de Gaza : 314.
 profession de foi d'orthodoxie : 88, 93, 103, 286, 315.
 prophétie, don de : 276, 280.
pronoia, providence : 36.
 proskynèse, prosternation ou inclination : 81, 82, 109, 116, 117, 129-131 et n. 77, 144, 211.
 protestantisme : 291-294, 300.
 Psellos, Michel : 60, 61, 63, 282.
Psèphos du patriarche Sergios (633) : 178.
 Pseudo-Kodinos : voir *Traité des offices*.
 Pulchérie, sœur de Théodose II : 47, 59.
 Pyrrhos, patriarche (638-641, 654) : 97.
 Rabbi Shefatiya, chef de la communauté juive d'Oria : 220.
 Raoul Glaber : 242.
 Ravenne, église de Saint-Jean-l'Évangéliste : 46.
 réception des dèmes ou des dignitaires : 107-108, 111, 115-116.
Récit sur la construction de Sainte-Sophie, Diègèsis : 113, 125, 219-220.
 référendaire du patriarche : 107-223.
 réforme, mouvement réformateur à Constantinople : 24, 169, 192, 231, 257-259, 263, 265, 306, 321 ; à Rome : 256-257, 265, 285.
 Réforme, Église réformée : 291-292, 296, 299, 303.
regale sacerdotium, sacerdoce royal : 25, 143, 191, 247-248, 252, 254, 284.
 reliques : 24, 109, 114, 117, 152, 154, 210, 214, 217, 224.
 repentir : 121-124, 129-138, 161, 304.
 Résurrection : 114, 217.
 rhétorique : 23, 145-148, 153, 154-155, 169, 173, 182, 199-200, 208, 233, 237, 261, 267, 273, 305, 308, 313.
 Robert Grossetête : 284.
 Romain I^{er} Lécapène, empereur (920-944) : 54, 214.
 Romain II, empereur (959-963) : 54, 61, 93.
 Rome : 18, 28, 156-157, 158, 167, 169-171, 174, 178-179, 180, 183, 191, 233, 235, 239-255, 266, 284, 297, 303, 307, 309, 320 ; voir aussi pape, papauté.
 Romulus : 136.
 Rouges : voir dèmes.
 Rufin, maître des offices : 121.
 Russie, russe : 28, 38, 160, 239, 259, 293, 300-301, 329.
sacerdos, *sacerdotalis* : 160, 314-315.
 sacramental : 26, 278, 285.
 sacrement, l'onction comme : 278, 284-286.

- sacrilège : 66, 99, 104, 124.
sagion : 74.
 « Saint, Saint, Saint », invocation : 75, 166, 272, 283, 287.
 Saint-Puits, pièce attenante à Sainte-Sophie : 110-113, 116, 118.
 Sainte-Sophie : voir églises de Constantinople.
 sainteté impériale : 23, 142, 154-168, 297.
 Saints-Apôtres : voir églises de Constantinople.
 Salem : 184-186.
 Salomon, fils de David : 20, 69, 125, 129, 133, 155, 158, 206, 217, 220, 261, 279 ; trône de : 225.
 Samuel, prophète : 68-69, 78, 206, 217, 279, 283, 285.
 sanctuaire : 22, 26, 93, 109-112, 113, 117, 126-129, 214, 221, 268-270, 272, 287-288, 315.
 sang royal : 22, 34, 42, 50, 55, 57-58, 60, 64, 67-68, 87, 91, 104, 209 ; crime de sang : 121, 124-125, 132-136, 138, 206.
 Saül, roi d'Israël : 20, 34, 68-69, 206, 276, 279-280, 285.
 scandale, scandaliser : 23, 137, 165, 174, 192, 197, 230, 263, 306, 319.
 schisme : 25, 229-231, 244, 246, 291, 297, 300, 309.
 Schmitt, Carl : 39, 295.
 Scholes, corps de troupes : 65, 82, 87, 89, 97 ; quartier des : 74, 107-108, 111, 115.
 Schramm, Percy Ernst : 257.
 sénat, sénateurs : 34, 35, 42-43, 47, 49, 59, 64-65, 74, 80-81, 82, 83, 86, 89, 92, 96, 98, 99, 101, 102-103, 109-110, 122-123, 144, 149, 179, 180, 212, 214-215, 222, 250.
 Sergios I^{er}, patriarche (610-638) : 49, 92.
 serment de fidélité à l'empereur : 36, 42, 59, 98-99, 104, 282, 283, 316-318.
 Sévère, funérailles de l'empereur : 149.
 Sévère d'Antioche : 43, 155.
 sexuel, délit : 137-138, 164.
 sièges épiscopaux, hiérarchie des : 260, 271, 302, 315-317, 322 ; vacants (*in partibus*) : 264, 317.
 Silvestre I^{er}, pape (314-335), légende silvestrine : 23, 25, 133, 156-158, 247, 249-251, 252-253, 256, 293.
 Simon, Marcel : 187.
Sinaiticus gr. 1117 : 267, 277.
Sinaiticus gr. 1186 : 189.
skaramangion, vêtement : 74, 203.
 Slaves : 239.
 Socrate, historien de l'Église : 154.
soléa, passage reliant le sanctuaire à l'ambon : 109-110, 113, 117, 287.
 Soloviev, Vladimir : 300-301.
 Sophie, femme de Justin II : 47.
 Sozomène, historien de l'Église : 154.
 Spinoza : 291.
stama, espace devant la loge impériale : 85, 86, 87, 113.
stasis, sécession, révolte : 231, 241.
 Stéthatos, Nicétas : 246, 269.
 Stilbès, Constantin : 269.
 stratège des Anatoliques : 65 ; de Cappadoce : 65.
strastoterpci : 160.
 Straub, Johann : 142.
 Sturzo, Luigi : 298-299.
 succession : 22, 40, 42-55, 58, 66, 68-73, 76, 156, 204, 279.
 Syméon de Thessalonique : 117, 154, 166, 286, 287-288.
 Syméon le Nouveau Théologien : 257.
Synaxaire de Constantinople : 156, 161, 163-165, 178, 209.
 synode permanent : 240, 258, 261, 264, 265, 275, 316-317, 318, 320 ; décisions, sentences et actes synodaux : 259, 260, 275-276, 302, 316, 318.
 Syracuse assiégée par les Arabes : 204, 220.
 Syriens : 239, 265.
 Tabari, historien arabe : 71.
tablion, empiècement sur un vêtement : 189.

- tagmata*, corps d'armée : 65.
 Tarasios, patriarche (784-806) : 231, 232, 233, 318.
 Temple de Jérusalem : 125, 132, 143, 170, 175, 220, 234, 327.
Testaments des douze Patriarches : 313, 324-325.
 tétragamie (quatrième mariage) de Léon VI : 122, 124, 137-138, 164, 230, 320 ; voir aussi mariage.
 Tétrarchie, tétrarques : 44, 45, 156, 208.
 théocratie : 25, 290-291, 293, 328-329.
 Théodora, femme de Théophile, régente : 164.
 Théodora, fille de Constantin VIII, impératrice (1042, 1055-1056) : 34, 44, 54-55, 60, 61.
 Théodore Ange Doukas, empereur de Thessalonique (1224-1230) : 283.
 Théodore I^{er} Laskaris, empereur de Nicée (1204-1222) : 282.
 Théodore Stoudite, réformateur du monachisme : 25, 176, 179, 198-200, 229-233, 236, 238, 241, 259-260, 306-307.
 Théodore de Cyr : 120-122, 124, 127-128, 308.
 Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths : 314.
 Théodose I^{er}, empereur (379-395) : 46, 120-122, 127, 128 et n. 70, 134, 137-138, 164, 173, 256, 304.
 Théodose II, empereur (408-450) : 46, 61, 164, 305-306, 314.
 Théodose, fils de l'empereur Maurice : 35, 47-48, 61.
 Théodosiens, dynastie : 46, 48.
 « théologie politique » : 145, 147, 294-295, 296.
 Théophane, chroniqueur : 174, 196, 230.
 Théophanô, femme de Léon VI : 163-164, 204, 209-210, 272 ; *Vie de sainte* : 52, 58, 61, 126, 162, 209-214, 281.
 Théophanô, femme de Romain II et de Nicéphore Phocas : 127, 162.
 Théophile, empereur (829-842) : 57, 160, 164.
 Théophylacte, patriarche (933-956) : 318.
 Théophylacte Simokattès : 161.
 Thessalonique : 120-121, 134.
 Thomas de Claudiopolis : 192.
 Tibère, empereur (14-37) : 59.
 Tibère II, empereur (578-582) : 47.
 Titus, empereur (79-81) : 143.
 Tome d'Union (920) : 131, 231.
 tonsure : 64-66, 136.
torques : voir collier.
 « tortue » : 81, 89, 103.
 Toumanoff, Cyril : 301.
Traité des offices du Pseudo-Kodinos : 78-79, 261, 287-288.
 Tribonien, juriste : 160.
 Tribunal ou tribune de l'Hebdomon : 81, 103 ; Tribunal des XIX Lits : 97, 98, 99.
 Triklinos des XIX Lits : 85, 86, 88, 89, 90.
 triomphe : 83, 95, 100.
trisagion : voir « Saint, Saint, Saint ».
 trône : 75, 111, 114, 118.
 tsarévitch, faux : 34-35.
 Turcs, invasion turque : 258, 264.
Typos de Constant II (648) : 178, 180, 183, 305.
 Tzikanistèrion : 219.
tzitzakion, vêtement : 74, 94.
 ultramontanisme : 28, 294, 303.
 Umar, calife : 71-72.
 umayyades, dynastie : 71.
 Union des Églises : 168, 258, 262, 298.
 usurpation : 35, 52, 59, 63, 68, 83, 98, 100, 102, 244, 317-318.
 Valens, empereur (364-378) : 193.
 Valentinien I^{er}, empereur (364-375) : 46.
 Valentinien II, empereur (375-392) : 46.
 Valentinien III, empereur (425-455) : 173, 305.

- Valentiniens, dynastie : 46.
 Vasilij, Grand Prince de Moscou : 321-322.
Vaticanus gr. 699 : 189.
Vaticanus gr. 752 : 249 n. 65.
 Végèce, Flavius Vegetius Renatus : 144.
 Venantius Fortunatus : 314.
 Vérine, femme de Léon I^{er} : 47.
 Verts : voir dèmes.
 Vespasien, empereur (69-79) : 143.
 vestibule du narthex de Sainte-Sophie : 75, 109, 115, 118, 119.
 vétérotestamentaire : voir Ancien Testament.
 Whittemore, Thomas : 130.
 Zambì, magicien : 158.
 Zénon, empereur (474-475, 476-491) : 47, 59, 62, 85-86, 193, 305, 309.
 Zoé, fille de Constantin VIII, impératrice (1042) : 44, 54-55, 60, 61.
 Zonaras, Jean : 63, 204, 267, 269.
 Zosime, historien : 157.

<i>Plans et figures</i>	7
<i>Introduction</i>	17
LES PRINCIPES	
Chapitre I. Héritéité, légitimité, succession	33
<i>Pouvoir et dynastie</i>	33
<i>Famille et dynastie</i>	44
<i>Légitimité de rupture et légitimité de durée</i>	55
<i>Succéder à...</i>	68
Chapitre II. Proclamations et couronnements	74
<i>Modèle de couronnement</i>	74
<i>Protocoles du v^e et du vi^e siècle</i>	79
<i>Du cérémonial à l'histoire</i>	90
<i>Conclusions</i>	99
Chapitre III. Cérémonial et lieux de mémoire	106
<i>Du Palais à Sainte-Sophie</i>	106
<i>Espaces, communications, franchissements</i>	112
<i>Lieux de mémoire</i>	118
<i>L'empereur repentant</i>	129

LES EMPEREURS

Chapitre IV. Constantin le Grand : la sainteté impériale	141
<i>Constantin quasi-évêque</i>	141
<i>Constantin « égal des apôtres »</i>	148
<i>Saint Constantin</i>	154
<i>Saints empereurs</i>	159
Chapitre V. Léon III et les empereurs iconoclastes : Melchisédech ou l'Antéchrist	169
<i>Une petite phrase</i>	169
<i>Maxime le Confesseur et le dossier monothélite</i>	177
<i>Melchisédech prêtre et roi</i>	184
<i>Précurseurs de l'Antéchrist</i>	190
Chapitre VI. Basile le Macédonien, Léon VI, Constantin VII : cérémonial et religion	201
<i>Protecteurs surnaturels, modèles de royauté et saints dynastiques</i>	201
<i>Cérémonial et récupération dynastique</i>	210
<i>Sainte-Sophie et la Née</i>	219

LES CLERCS

Chapitre VII. La royauté des patriarches (VIII ^e -XI ^e siècles)	229
<i>De Théodore Stoudite à Photius : l'après-iconoclisme</i>	229
<i>Un pouvoir bicéphale ?</i>	236
<i>Michel Cérulaire et les sandales pourpres</i>	242
<i>L'usage oriental de la « Donation de Constantin »</i>	248
Chapitre VIII. Au jugement des canonistes et des liturgistes (XII ^e -XV ^e siècles)	256
<i>L'empereur épistémonarque</i>	256
<i>Balsamon et les charismes impériaux</i>	263
<i>L'onction de la royauté</i>	275
<i>De la verge de Moïse au bâton du bedeau</i>	284
Chapitre IX. Le « césaropapisme » et la théorie des « deux pouvoirs »	290
<i>Le « césaropapisme oriental »</i>	290
<i>La théorie des « deux pouvoirs »</i>	303
<i>Ecclésiologie byzantine</i>	315
Épilogue : La maison de Juda et la maison de Lévi	323

Glossaire	333
Abréviations bibliographiques	340
Notes	343
Index	415

BIBLIOTHÈQUE DES HISTOIRES

Volumes publiés

- MAURICE AGULHON : *Histoire vagabonde, I et II.*
- RALPH ANDREANO : *La Nouvelle Histoire économique.*
- OSKAR ANWEILER : *Les Soviétiques en Russie.*
- COLETTE BEAUNE : *Naissance de la nation France.*
- JACQUES BERQUE : *L'Intérieur du Maghreb, xv^e-xix^e siècle.*
- MARC BLOCH : *Les Rois thaumaturges.*
- JOHN BOSWELL : *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité.*
- JOHN BOSWELL : *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance.*
- JEAN BOTTÉRO : *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien.*
- JEAN BOTTÉRO : *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux.*
- JEAN BOTTÉRO et SAMUEL NOAH KRAMER : *Lorsque les dieux faisaient l'homme.*
- JUDITH C. BROWN : *Sœur Benedetta, entre sainte et lesbienne.*
- PETER BROWN : *Genèse de l'Antiquité tardive.*
- PETER BROWN : *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif.*
- FRANCO CARDINI : *La Culture de la guerre, x^e-xviii^e siècle.*
- JULIO CARO BAROJA : *Les Sorcières et leur monde.*
- JULIO CARO BAROJA : *Le Carnaval.*
- MICHEL DE CERTEAU, DOMINIQUE JULIA, JACQUES REVEL : *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois.*
- MICHEL DE CERTEAU : *L'Écriture de l'histoire.*
- MICHEL DE CERTEAU : *La Fable mystique, xvi^e-xvii^e siècle.*
- JOHN CHADWICK : *Le Déchiffrement du linéaire B.*
- WILLIAM B. COHEN : *Français et Africains.*
- MARCEL DETIENNE : *Les Jardins d'Adonis.*
- MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT : *La Cuisine du sacrifice en pays grec.*
- ALAIN DEWERPE : *Espion. Une anthropologie historique du secret d'État.*
- HICHEM DJAIT : *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines.*
- GEORGES DUBY : *Guerriers et paysans, vii^e-xii^e siècle.*
- GEORGES DUBY : *Le Temps des cathédrales.*
- GEORGES DUBY : *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme.*

GEORGES DUBY : *Dames du XII^e siècle. I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres.*

ALPHONSE DUPRONT : *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages.*

MICHEL FOUCAULT : *Histoire de la folie à l'âge classique.*

MICHEL FOUCAULT : *Surveiller et punir.*

MICHEL FOUCAULT : *Histoire de la sexualité, I, II et III.*

BÉATRICE FRAENKEL : *La Signature. Genèse d'un signe.*

GILBERTO FREYRE : *Maîtres et esclaves.*

FRANÇOIS FURET : *Penser la Révolution française.*

MARCEL GAUCHET : *La Révolution des droits de l'homme.*

MARCEL GAUCHET : *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799.*

BRONISLAW GEREMEK : *La Potence ou la pitié.*

JACQUES GERNET : *Chine et christianisme. Action et réaction.*

JACQUES GERNET : *L'Intelligence de la Chine. Social et mental.*

CARLO GINZBURG : *Le Sabbat des sorcières.*

AARON J. GOUREVITCH : *Les Catégories de la culture médiévale.*

G. E. VON GRUNEBAUM : *L'Identité culturelle de l'Islam.*

SERGE GRUZINSKI : *La Colonisation de l'imaginaire.*

BERNARD GUENÉE : *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge.*

BERNARD GUENÉE : *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407.*

FRANÇOIS HARTOG : *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre.*

E. J. HOBSBAWM : *Nations et nationalismes depuis 1780.*

PHILIPPE JOUTARD : *La Légende des camisards.*

ERNST KANTOROWICZ : *L'Empereur Frédéric II.*

ERNST KANTOROWICZ : *Les Deux Corps du Roi.*

LUCIEN KARPIK : *Les Avocats, entre l'État, le public et le marché, XIII^e-XX^e siècle.*

ANNIE KRIEGLER : *Communismes au miroir français.*

JACQUES KRYNEN : *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles.*

RICHARD F. KUISEL : *Le Capitalisme et l'État en France.*

JACQUES LAFAYE : *Quetzalcoatl et Guadalupe.*

DAVID S. LANDES : *L'Europe technicienne.*

JACQUES LE GOFF : *Pour un autre Moyen Âge.*

JACQUES LE GOFF : *La Naissance du Purgatoire.*

JACQUES LE GOFF : *L'Imaginaire médiéval.*

EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Le Territoire de l'historien, I et II.*

EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324.*

EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Le Carnaval de Romans.*

GIOVANNI LEVI : *Le Pouvoir au village.*

MOSHE LEWIN : *La Formation du système soviétique.*

ANDREW W. LEWIS : *Le Sang royal.*

BERNARD LEWIS : *Le Retour de l'Islam.*

BERNARD LEWIS : *Race et esclavage au Proche-Orient.*

ÉLISE MARIENSTRAS : *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain.*

HENRI MASPERO : *Le Taoïsme et les religions chinoises.*

SANTO MAZZARINO : *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique.*

JULES MICHELET : *Cours au Collège de France. I. 1838-1851, II. 1845-1851.*

ARNALDO MOMIGLIANO : *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne.*

CLAUDE NICOLET : *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine.*

CLAUDE NICOLET : *L'Idée républicaine en France.*

CLAUDE NICOLET : *Rendre à César.*

THOMAS NIPPERDEY : *Réflexions sur l'histoire allemande.*

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de François Furet et Mona Ozouf) : *Le Siècle de l'avènement républicain.*

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora) :
Faire de l'histoire, I : Nouveaux problèmes.
Faire de l'histoire, II : Nouvelles approches.
Faire de l'histoire, III : Nouveaux objets.

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) : *Essais d'ego-histoire.*

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Birnbaum) : *La France de l'affaire Dreyfus.*

MONA OZOUF : *La Fête révolutionnaire, 1789-1799.*

MONA OZOUF : *L'École de la France.*

MONA OZOUF : *L'Homme régénéré.*

GEOFFREY PARKER : *La Révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1500-1800.*

MAURICE PINGUET : *La Mort volontaire au Japon.*

KRZYSZTOF POMIAN : *L'Ordre du temps.*

KRZYSZTOF POMIAN : *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle.*

ÉDOUARD POMMIER : *L'Art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française.*

GÉRARD DE PUYMÈGE : *Chauvin, le soldat-laboureur. Contribution à l'histoire des nationalismes.*

PIETRO REDONDI : *Galilée hérétique.*

ALAIN REY : « *Révolution* » : *histoire d'un mot.*

PIERRE ROSANVALLON : *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France.*

JEAN-CLAUDE SCHMITT : *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval.*

JEAN-CLAUDE SCHMITT : *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.*

JERROLD SEIGEL : *Paris bohème, 1830-1930.*

CHRISTOPHE STUDENY : *L'Invention de la vitesse. France, XVIII^e-XX^e siècle.*

ALAIN WALTER : *Érotique du Japon classique.*

BIBLIOTHÈQUE ILLUSTRÉE DES HISTOIRES

SVETLANA ALPERS : *L'Art de dépeindre.*

MICHAEL BAXANDALL : *L'Œil du Quattrocento.*

ANDRÉ CHASTEL : *Le Sac de Rome, 1527.*

FRANCIS HASKELL : *De l'art et du goût. Jadis et naguère.*

FRANCIS HASKELL : *Mécènes et peintres. L'art et la société au temps du baroque italien.*

R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, FR. SAXL : *Saturne et la Mélancolie.*

DAVID S. LANDES : *L'heure qu'il est.*

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) :

Les Lieux de mémoire, I : La République.

Les Lieux de mémoire, II : La Nation (3 volumes).

Les Lieux de mémoire, III : Les France (3 volumes).

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de René de Berval) : *Présence du bouddhisme.*

SIMON SCHAMA : *L'Embarras de richesses. La culture hollandaise au Siècle d'Or.*

MICHEL VOVELLE : *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours.*

EDGAR WIND : *Les Mystères païens de la Renaissance.*



*Achevé d'imprimer
sur Roto-Page
par l'Imprimerie Flach
à Mayenne, le 29 décembre 1993.
Dépôt légal : décembre 1993.
Numéro d'imprimeur : 38201.
NOS 2-05-00000-0 / Imprimé en France.*

GILBERT DAGRON

Empereur et prêtre

Étude sur le « césaropapisme » byzantin

Voici longtemps que la figure de l'empereur byzantin, ce souverain qui ose parfois se dire prêtre, fascine les consciences occidentales, tantôt modèle de la royauté dans sa plénitude et tantôt repoussoir oppressif par rapport à un modèle européen de la liberté. Mais qu'en est-il, au juste, de cette alliance des deux pouvoirs ? C'est cette indispensable mise au point, dégageant le sujet des mythes et des clichés qui l'encombrent, que donne ici Gilbert Dagron, professeur au Collège de France.

Si l'Occident chrétien a érigé en règle la distinction entre un « pouvoir spirituel » et un « pouvoir temporel », c'est d'abord parce que l'Empire occidental s'est très tôt morcelé et que la papauté n'a pu devenir une véritable théocratie. En Orient, c'est l'Église qui est, dès l'origine, multiple, et l'empereur qui incarne la continuité, moins d'une histoire païenne que des voies choisies par Dieu pour le salut du nouveau peuple élu. C'est en ce sens qu'un empereur est aussi un prêtre.

Byzance impériale s'est toujours regardée au miroir de l'Ancien Testament. Tandis que l'Église insiste sur la coupure de l'Incarnation pour mieux déjudaiser le christianisme et mettre en tutelle le pouvoir politique, les empereurs se présentent comme les héritiers du passé biblique. Ils se situent dans une lignée idéale qu'inaugure David, que prolonge Auguste et qui doit s'achever à la fin des temps.

L'historiographie, de la Réforme à nos jours, classe le dossier en faisant du « césaropapisme » une maladie orientale. Et pourtant, comment le vrai pouvoir ne serait-il pas mixte ? La division n'est peut-être pas pensable jusqu'au bout. « Prêtre et roi », « prêtre ou roi » : mieux vaudrait reconnaître dans cette aporie politique un des problèmes fondamentaux de l'humanité. La solution orientale, telle que la reconstitue ce livre, a le puissant intérêt de l'amener en pleine lumière.



9 782070 742042



96-1 A 74204 ISBN 2-07-074204-0

180 FF 1c